سلسلۂ انجمن ترقی اردو نمبر۲

القول الاظہر

ترجمۂ

الفوز الاصغر

مصنفۂ الشیخ الامام حکیم ابو علی احمدؒ المعروف بہ ابن مسکویہ رحمہ اللہ تعالیٰ

مترجمۂ

مولانا حکیم محمد حسن صاحب فاروقی بچھرایونی پروفیسر عربی وفارسی

سی ایم کالج اندور

باہتمام محمد مقتدی خاں شروانی

مطبع مسلم یونیورسٹی انسٹی ٹیوٹ علی گڑھ میں ۱۳۴۱ھ ۱۹۲۳ء طبع کرایا

بار سوم

۱۰۰۰ جلد

مطبوعاتِ انجمن

تاریخِ تمدن - مسٹر ٹامس بکل کی شہرہ آفاق کتاب کا ترجمہ ہے۔ الف سے یے تک تمدن کے ہر مسئلہ پر کمال جامعیت سے بحث کی گئی ہے اور ہر اصول کی تائید میں تاریخی اسناد سے کام لیا گیا ہے اس کے مطالعہ سے معلومات میں انقلاب اور ذہن میں وسعت پیدا ہوتی ہے حصہ اول عیہ کلدار حصہ دوم عٰلہ کلدار

مقدماتُ الطبیعات - یہ ترجمہ ہے مگر انگلستان کے مشہور سائنس داں حکیم ہکسلی کی کتاب کا جس کا نام کتاب کی کافی ضمانت ہے اس میں بظاہر فطرت کی بحث درج ہے لیکن کتاب علم و فضل کا مرقع ہے قیمت عمہ کلدار

القولُ الاظہر - امام ابن مسکویہ کی معرکۃ الآرا تصنیف فوز الاصغر کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ کتاب فلسفہ الٰہین کے اصول پر لکھی گئی ہے۔ اور مذہب اسلام پر انھیں اصول کو منطبق کیا گیا ہے قیمت عہ کلدار

رہنمایانِ ہند - مشہور کتاب پروفیٹس اوف انڈیا کا ترجمہ ہے ہندو مذہب کے برگزیدہ عقاید کا بیان فاضلانہ مگر دلکش پیرایہ میں لکھا ہے اس کے بعد سری کرشن جی مہاراج گوتم بدھ وغیرہ کے حالات ہیں عہ کلدار

القمر - قوانین حرکت و سکون اور نظام شمسی کی صراحت کے بعد چاند کے متعلق جو جدید انکشافات ہوئے ہیں اُن سب کو جمع کردیا ہے۔ طرز بیان دلچسپ اور کتاب ایک نعمت ہے ۱ر کلدار

البیرونی - کمالات ذہنی میں ابوریحان بیرونی کا مرتبہ تعریف سے مستغنی ہے۔ دسویں صدی کا فاضل ہے مگر تبحر علمی اور دقیق النظری میں بیسوی صدی کا محقق معلوم ہوتا ہے۔ البیرونی اس کے حالات زندگی اور کمالات علمی پر مشتمل ہے قیمت مجلد عہ

قاعدہ و کلید قاعدہ - یہ قاعدہ مدت کے غور و خوض کے بعد اور بالکل جدید طرز پر لکھا گیا ہے۔ جن اصول اور طریقہ سے اس کی تعلیم ہونی چاہئے اُن کی تشریح کے لئے ایک کلید تیار کی گئی ہے قاعدہ ۲ر کلدار کلید قاعدہ ۳ر کلدار

فلسفہ تعلیم - ہربرٹ اسپنسر کی مشہور تصنیف اور مسئلہ تعلیم کی آخری کتاب ہے۔ غور و فکر کا بہترین کارنامہ والدین و معلم کے لئے چراغ ہدایت ہے۔ تربیت کے ربانی قوانین کو اس قدر صحت کے ساتھ مرتب کیا ہے کہ کتاب الہامی معلوم ہوتی ہے۔ اس کا نہ پڑھنا گناہ ہے۔ ~~قیمت (عہ) کلدار~~

نپولین اعظم ایبٹ کی مستند کتاب کا اردو ترجمہ ہے کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ نپولین کی زندگی بشری جد و جہد کا آخری باب ہے واقعات کی داد یا تو سکندر کی زبان ادا کر سکتی ہے یا تیمور کی زبان۔ ترجمہ آسان اور عام فہم ہے قیمت عہ کلدار

دریائے لطافت - ہندوستان کے مشہور سخن سنج میر انشاء اللہ خاں کی تصنیف ہے اردو صرف و نحو اور محاورات اور الفاظ کی پہلی کتاب ہے اس میں زبان کے متعلق بعض عجیب و غریب نکات درج ہیں قیمت عہ کلدار

طبقات الارض اس فن کی پہلی کتاب ہے تین سو صفحوں میں تقریباً پچاس مسائل قلمبند کئے ہیں کتاب کے آخر میں انگریزی مصطلحات اور اُن کے مترادفات کی فہرست بھی شامل ہے عمہ کلدار

فہرست مضامین

القول الاظہر

عرضِ حال

مُصنّف کا تذکرہ لکھنے سے پہلے چند لفظ ناظرین والا تمکین کی خدمت میں عرض کر دینے مناسب معلوم ہوتے ہیں جس زمانہ میں **علاّمہ شبلی** حیدرآباد میں تشریف فرما تھے اور انجمن ترقی اُردو کا کام جناب ممدوح کے سپرد تھا میں نے اس کتاب کے ترجمہ کا نمونہ انجمن کو بھیجا۔ نہ صرف نمونہ پسند کیا گیا بلکہ علاّمہ موصوف نے ازراہ الطافِ بزرگانہ ایسے الفاظ میں اپنی رائے تحریر فرمائی جو اس ہیچمدان و ہیچمیرز کے لئے مایہ فخر و ناز تھی۔ میں اُن الفاظ کو محض اظہار افتخار کے لئے یہاں درج کرتا ہوں۔ مولانا نے تحریر فرمایا تھا "ترجمہ بہت اچھا ہے میں خود تو اس سے بہتر ترجمہ نہیں کر سکتا"۔ مولانا کے اس محبت آمیز حوصلہ افزا انکسار نے میری پژمردہ و افسردہ ہمت کے ساتھ مسیحائی کا کام کیا اور مجھے تکمیل ترجمہ پر آمادہ کر دیا۔

بایں ہمہ اپنے جبلی تساہل اور مکروہات متعلقہ کے سبب مجھ سے یہ چھوٹا سا کام بھی سرانجام نہ ہوتا اگر شفیق صدیق مولوی **سجّاد میرزا بیگ** صاحب دہلوی مصنّف حکمتِ عملی (وغیرہ) کے گرما گرم تقاضے میرے افسردہ ارادوں کو گرماتے نہ رہتے۔ زبانِ اُردو کی بے بضاعتی باخبر اصحاب سے مخفی نہیں خصوصاً فلسفۂ الٰہیات کی ایک بے نظیر کتاب کے ترجمہ میں جو مشکلیں پیش آئی ہوں گی اُن کا اندازہ وہی لوگ اچھا کر سکتے ہیں جنھیں ایسے کاموں کا کم و بیش تجربہ ہے۔

جیسے **انجمن** نے ترجمہ کو قبول فرما کر عزت افزائی کی ہے اگر ملک کے دیگر با مذاق حضرات نے بھی پسند فرمایا تو اُمید ہے کہ آئندہ کوئی اچھی کتاب اور پیش کر سکوں۔

ننگ کیش

فاروقی

تذکرۂ مُصنّف

مُصنّف رحمہ اللہ کے مُفصّل حالات لکھنے کو جی چاہتا تھا مگر افسوس ہی کہ کہیں نہ مل سکے۔ جس کسی نے مصنّف کی نسبت لکھا بھی ہے تو نہایت مختصر۔ مجبورًا جس قدر مل سکے اُنہی پر اکتفا کیا گیا۔
علامہ شبلی نے علم الکلام میں لکھا ہی "امام احمد بن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ نے فلسفہ و شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی وہ علوم فلسفیہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ فلسفۂ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں گزرا۔ اس کی تصنیفات میں تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان میں اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہی یورپ میں چھپ گئی ہی۔ فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اُس نے دو کتابیں لکھیں **الفوز الاصغر** اور **الفوز الاکبر** علامہ موصوف نے وحی اور مشاہدات و مسموعات انبیا کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ غیر اھلہ میں بعینہ اُس کو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہی" علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری لکھتے ہیں کہ جن عجیب و غریب کتابوں سے میں واقف ہوں اُن میں سے الفوز الاصغر بھی ہی۔ یہ کتاب حکیم مسکویہ ابو علی مسکویہ کی تصنیف ہی فلاسفہ آلہیین کے اصول پر لکھی گئی ہی اور اپنے مذہب کا اثبات نہایت دلکش طریقوں سے کیا گیا ہی۔ نہایت اہم اور ضروری مسائل مختلف ابواب میں لکھے ہیں اور بڑے لطف نکات حل کئے ہیں۔ طرز بیان مائل ویسا ہی ہی جیسا مصنّف کی دوسری کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق کا ہی۔ دونوں کتابیں اس زمانہ کے مذاق کے موافق ہیں اور لایق اشاعت ہیں۔ الفوز الاصغر کے پڑھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہی اور اعتقادات میں تقویت ہوتی ہی۔ اور ایسی عجب کتاب ہی کہ کہیں اُس میں جائے دم زدن نہیں
کشف الظنون میں لکھا ہی کہ الفوز الاصغر کے آخر میں مصنّف نے وعدہ کیا ہی کہ میں آئندہ اس بحث پر ایک مفصّل کتاب لکھونگا جس کا نام الفوز الاکبر ہوگا۔ صاحب کشف کے بیان سے معلوم ہوتا ہی کہ مصنّف

نے اپنا وعدہ پورا کیا اور الفوز الاکبر بھی ختم کی گو اب اُس کا پتہ نہیں -

اِس کی ایک اور کتاب فنِ تاریخ میں ہی جس کا نام **تجارب الامم و تعاقب الھمم** ہی صاحب کشف اس کتاب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بے انتہا مفید کتاب ہی **ابوشجاع** خلیفہ مستظہر کے وزیر نے اور **محمدؐ بن عبدالملک** ہمدانی نے اُس کے اوپر حواشی لکھے ہیں - اس کتاب کے بعض حصّے یورپ میں چھپکر شایع ہو چکے ہیں -

عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں مصنف کا حال اس طرح لکھا ہی " علوم حکمت کا بڑا فاضل تھا - علم طب کے اُصول و فروع میں پورا ماہر تھا - اُس کی متعدد کتابوں میں سی ایک **کتاب الاشربہ** دوسری **کتاب الطبخ** تیسری **تھذیب الاخلاق** ہی " بعض مورخوں نے لکھا ہی کہ مصنّف ممدوح ملک عضد الدولہ ابن بویہ کا مقرّبِ خاص اور وزیر خزانہ کے عہدہ پر ممتاز تھا - علوم ادبیہ اور پُرانے علوم کی اُس کو خاص واقفیت تھی - فارس کے بڑے علما میں سے تھا - طویل عُمر پائی - شیخ الرئیس ابن سینا نے اُس کی ملاقات و صحبت کا شرف حاصل کیا ہی اور اپنی بعض کتابوں میں اس کا تذکرہ لکھا ہے -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفوز الاصغر

فلسفۂ الٰہی کی یہ عجیب و غریب کتاب علامہ امام ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب المعروف بہ ابن مسکویہ کی تصنیف ہی۔ یہ عالم جملہ علوم ادبیہ و حکمیہ و فنون عقلیہ و نقلیہ کا بڑا ماہر تھا بقول بعض مؤرخین ملک عضد الدولہ کے مقربین میں سے تھا۔ اور اُس کے یہاں کسی بڑے عہدہ پر ممتاز تھا۔ فارس کے برگزیدہ علما میں سے تھا۔ بڑی عمر پائی۔ شیخ ابو علی بن سینا نے بھی اُس سے ملاقات کی ہی اور اپنی بعض کتابوں میں اُس کا ذکر کیا ہی۔ سنہ ۴۲۱ ہجری میں وفات پائی۔ علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری نے لکھا ہی کہ "نہایت عجیب و غریب کتابیں جو میری نظر سے گزری ہیں اُن میں سے الفوز الاصغر بھی ہے۔ یہ کتاب فلسفۂ الٰہیہ کے قواعد و اصول پر لکھی گئی ہے اور مذہب اسلام پر اُن قواعد کو منطبق کیا گیا ہی۔ تمام کتاب میں مجال دم زدن نہیں۔ اُس کا مطالعہ اعتقادات مذہبی کو نہایت قوی کرتا ہی"

• مصنف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق میں جو طرز بیان

اختیار فرمایا ہے وہی اس کتاب کا بھی ہی۔ دونوں کتابیں مذاق زمانہ کے موافق ہیں
اور قابل طبع ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہی کہ مصنّف کی اِس کتاب کے علاوہ ایک اور تصنیف
الفوز الاکبر کا بھی نشان دیا جاتا ہی جس کی تحریر کا وعدہ اِس کتاب کے آخر میں مصنف
نے کیا ہی۔ معلوم ہوتا ہی کہ مصنف نے اُس وعدہ کو پورا کیا (مگر افسوس کہ اب وہ
کتاب نایاب ہی)

صاحب کشف نے مصنف کی ایک کتاب **تجارب الامم وتعاقب الہمم** کا
ذکر کیا ہی کہ یہ کتاب فن تاریخ میں عظیم النفع ہے۔ ابو شجاع خلیفہ مستظہر باللہ کے وزیر
نے اور محمد بن عبدالملک ہمدانی نے اُس پر حواشی لکھے۔ اُس کے بعض حصص یوروپ
میں چھپ چکے ہیں۔

عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں مصنف کی نسبت لکھا ہی کہ علوم حکمیہ کا
بڑا فاضل تھا اور اصول و فروع طب میں ماہر و متبحر۔ منجملہ بہت سی کتابوں کی **کتاب الاشربہ**
اور **کتاب الطبیخ** اور **تہذیب الاخلاق** بھی مصنف سے یادگار ہیں۔

یا فتّاحُ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الٰہی از تو می خواہیم امداد
الٰہی پیشِ تو آریم فریاد

الحمد للہ موجد الکون بغیر استدلال و فاطر الخلق بغیر اختلال وصلواتہ علیٰ نبیہ المخصوص بالکمال وعلیٰ آلہ خیر آلؐ

اِس کتاب میں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کی دس فصلیں ہیں اور تمام کتاب میں تیس فصلیں ہیں۔

مسئلہ اوّل اثبات صانع

فصلِ اوّل

(اس امر کے بیان میں کہ یہ مسئلہ ایک اعتبار سے بہت آسان ہے اور ایک اعتبار سے سخت دشوار ہے)

• اِس لئے کہ یہ مقصود اعظم ہماری عادات سے حد درجہ بعید اور ہمارے معمولی

مقاصد سے اعلیٰ تر ہی لیکن با اینہمہ نہایت ظاہر و روشن ہی کہ اس سے زیادہ کوئی چیز واضح و جلی نہیں اس لئے کہ حضرت حق تعالیٰ کی ذات پاک نہایت ہی منور و مجلّٰی ہے البتہ ہماری ضعیف عقل و ادراک اُس حجاب کے مشاہدہ سے عاجز و معذور ہیں۔ پس اثبات صانع باعتبار ذات حق نہایت سہل اور باعتبار ضعف و عجز عقول انسانی سخت مشکل ہے۔ اس مطلب کو ایک حکیم نے ایک عمدہ مثال سے اس طرح واضح کیا ہے کہ مخلوق کو خالق سے وہ مناسبت ہی جو خفاش کو آفتاب سے کہ باوجود نہایت روشنی و ظہور کے چمگادڑ اُس کے دیکھنے سے عاجز ہی ایسے ہی انسان کی عقل ذات باری کے ادراک سے قاصر ہی۔

اِس لئے حکماء و عقلاء نے اِس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی۔ تب کہیں اِس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہی اور حقیقت میں سوائے اِن ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہی۔

اکثر آدمیوں نے یہ خیال کیا کہ "حکماء نے اِس امر کو بخل کے سبب چھپایا اور مقصد شریف عوام پر ظاہر ہونے دیا۔" حالاں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اصل بات یہی ہی کہ عوام کی عقلیں اُس کے ادراک سے بالکل عاجز و قاصر ہیں جیسا کہ تمثیل مذکور سے ظاہر ہی۔

بریں وجوہ اس مقصود اعلیٰ کے حاصل کرنے کے واسطے ضروری ہی کہ آہستہ آہستہ پستی سے بلندی کی طرف ترقی کی جاوے اور اِس دشوار گذار منزل میں جو صعوبتیں پیش آویں اُن کو صبر و استقلال سے برداشت کیا جاوے تب کہیں کامیابی ہوگی جیسا کہ ہم آیندہ مختصر طور پر اُس کا بیان کریں گے اور اُس کے اصول و قواعد کی طرف اشارہ کریں گے۔

حقیقت یہ ہی کہ ہماری عقلیں جو روحانیات و الٰہیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں اُس کا سبب یہ ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ

ترکیباتِ عنصری خلقت انسانی پر آکر ختم ہوتی ہیں اور کثرتِ حجابات اور تراکیبِ مادیت عقل جیسے جوہر منور کے لئے پردہ ہوجاتی ہیں اور یہ ہیولانی اور مادی حجابات عقلِ نورانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتے ہیں اِس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب[1] انسانی پر پہونچکر اُن کی ترقی منتہی ہوجاتی ہے کیوں کہ وہ امور جو فعلیت میں آتے ہیں اُن کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہونی تو ممکن نہیں۔ اب اگر یہ مرکب انسان عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیبِ عناصر ہوکر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہی اسی طرح انسان اُس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اوّل کے خلاف چلے تب کہیں اُسے آخری مرتبہ میں جاکر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہوگا۔ پس خالص عناصر باعتبار انسان کے مرتبہ آخر میں ہیں اور اس لئے اُن کا ادراک دشوار اور دقت طلب ہی۔

اِسی مضمون کو ایک حکیم نے اپنی کتاب سمع[2] الکیان میں نہایت بلیغ پیرایہ میں ادا کیا

---

[1] ظاہر ہے کہ خالص عناصر جب اپنی وحدت و بساطت کو چھوڑ کر کثرت و ترکیب اختیار کرتے ہیں تو پہلے مرتبۂ اختلاط میں جمادات بنتے ہیں۔ دوسرے میں نباتات۔ تیسرا درجہ حیوانات کا ہی اور آخری درجہ جس میں تمام ترکیب و اختلاط کی انتہا ہوجاتی ہے اور تغیر سلسلہ ختم ہوجاتا ہے ترکیب انسانی ہی کہ آخر جملہ اشیاء و موجودات ہی ۱۲ مترجم

[2] کشف الظنون میں لکھا ہے کہ سمع الکیان کتب طبعیات میں حکیم اسکندر افرودیسی کی کتاب ہی اُس نے اِس کتاب میں ارسطو کی کتاب کا خلاصہ کیا ہے جو ملوک طوائف کے زمانہ میں اسکندر بن فیلقوس کے بعد موجود تھی۔ سمع الکیان کے آٹھ مقالے ہیں۔ پہلے مقالہ کی ابو روح صفائی نے تفسیر کی ہی اور یحییٰ بن عدی نے اُس تفسیر کی اصلاح کی ہے۔ تیسرے مقالہ کو حنین بن اسحاق نے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ چوتھے مقالہ کی یحییٰ بن عدی نے دس مقالوں میں شرح کی جن میں سے پہلا اور دوسرا اور تیسرے کے بعض حصے موجود ہیں

ما ھو اوّل عند الطبیعۃ ھو اٰخر بعد الطبیعۃ یعنی جو اجزا طبیعت انسانی کی ترکیب کے وقت اوّل مرتبہ پر تھے وہ بعد ترکیب طبعی آخری درجہ پر ہو جاتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ جو اجزا یا عناصر اُس وقت قریب تر تھے وہ اب بعید تر ہو گئے۔ اور ترکیب انسانی کے اعتبار سے غور کرو تو اور زیادہ بعید و آخر ہو جاتے ہیں۔ اِس بیان سے اندازہ کیا جا سکتا ہی کہ جب انسان کو اُن اشیا تک کے ادراک میں سخت دشواریاں پیش آتی ہیں جو عالم اجسام میں اُس سے نہایت قریب ہیں اور خود انسان کی ترکیب کے اجزا ہیں (یعنی عناصر بسیط) تو ظاہر ہی کہ الٰہیات و مجردات کا ادراک انسان کو کس قدر سخت مشکل ہوگا کہ اُس عالم نورانی سے اُس کو ہر طرح کی علٰحدگی و بے تعلقی بلکہ حد درجہ کی دوری ہے ان تمام دقتوں اور صعوبتوں پر نظر کرنے سے ضروری ہُوا کہ جب ہم اِس مقصودِ اعظم

(بقیہ حاشیہ صفحۂ سابق) پانچویں مقالہ کی فسطابس لوقانے تفسیر کی اور ساتویں مقالہ کو بھی اُسی نے ترجمہ کیا پھر اُس کتاب کی شرح چند فلاسفہ نے کی جن میں سے مقالات اوّل و دوم و سوم و چہارم کی شرح حکیم فرفوریوس نے کی جو نہایت سہل ہی اب تک پائی جاتی ہی اور تفسیر تامسطیوس جو سریانی میں تھی اُس کا ترجمہ ابی بشر بن متی نے کیا اور ابو احمد بن کرسپ نے بعض مقالۂ اوّل و چہارم کی۔ یہ تفسیر زمانہ کی بحث تک ہی اور ثابت بن قرہ نے مقالۂ اوّل کے بعض حصّہ کی تفسیر کی اور ابو ابراہیم بن الصلت نے مقالۂ اوّل کا ترجمہ کیا۔ اور ابو الفرج قدامہ بن جعفر بن قدامہ نے بھی مقالہ اوّل کے بعض حصّہ کی تفسیر کی ہی اور اِس کتاب کی شرح تمام و کمال حکیم تامسطیوس نے نسطور ایک جامع کتاب کے لکھی مگر چونکہ مفصل و مشرح نہ تھی اِس لئے یحییٰ نحوی نے اُس کی شرح کی اور اُس کو زبان رومی سے عربی میں لایا۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہی جس کی دس جلدیں ہیں ابن السمح نے بھی اِس کتاب کی ایک مکمّل شرح لکھی ہی۔

اور ان حکما کے بعد اسلام کے چند علمائے فلسفیین نے بھی اِس کی شرح کی ہی اور اُن کے علاوہ اور لوگوں نے بھی تفصیل سے اندیشۂ طوالت ہی اِس لئے اِسی قدر کافی سمجھا گیا ۱۲ (نوادر الاخبار)

(ترجمہ حاشیۂ اصل کتاب)

بھی سیر عالم مجردات کا قصد کریں تو اوّل طبعیات کو پورے طور پر بریاضت حاصل کریں بعد ازاں ریاضت ہائے شاقہ کے ذریعہ سے تدریجی ترقی کرکے صبر و استقلال کے ساتھ اُس مرتبۂ اعلیٰ تک پہونچیں ورنہ اور کوئی طریقہ منزل مقصود تک رسائی کا نہیں ہی افلاطون کا قول ہی کہ ''جو شخص کسی مقصد اہم میں کامیابی چاہتا ہے اُسے واجب ہی کہ اُس کے حاصل کرنے میں جس قدر مشکلیں اور صعوبتیں پیش آویں ہمت کے ساتھ اُن کو برداشت کرے'' اُس عالی مرتبت حکیم نے اس لئے ایسا فرمایا کہ جب انسان حقایق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہیگا تو اشیاء عالم کے اسباب و مبادی پر صبر و استقلال کے ساتھ غور کرے گا اور اثنائے غور و فکر میں جو دشواریاں پیش آویں گی اُن کا تحمل کرے گا تو بالآخر مبدء اوّل (جس کا کوئی اور مبدء نہیں ہے) اور سبب حقیقی (جس سے پہلے کوئی سبب نہیں) ان تک ضرور پہونچ جائے گا۔ وذٰلک ھو الفوز العظیم۔

جاننا چاہیے کہ انسان دو طریقوں سے حقایق اشیاء کو جان سکتا ہی۔ ایک تو حواس خمسہ[1] کے ذریعہ سے۔ یعنی بوجہ قوت حیوانیہ کے (جو مادہ و موضوع سے مستغنی ہی) ادراک ہوتا ہی لیکن اس ادراک میں جملہ حیوانات و انسان متشارک ہیں۔ دوسرا طریقہ جو انسان کے لئے مخصوص ہی اور جس کی وجہ سے وہ تمام حیوانات پر فضیلت رکھتا ہی بذریعہ عقل ادراک کرنے کا ہی لیکن بغیر امداد حواس ظاہری صرف عقل سے انسان کا ادراک کرلینا اُس وقت تک ممکن نہیں کہ مسلسل ریاضتیں نہ کی جائیں اور سخت محنتیں گوارا نہ ہوں۔ کیوں کہ آغاز ولادت سے حس ظاہری ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے نفس ناطقہ نے تمام عمر میں جتنی صورتوں کا ادراک کیا ہے اُن میں کوئی ایسی صورت نہیں جس کو بلا استعانت حواس و اوہام ادراک کیا ہو۔ اسی وجہ سے جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ کسی امر عقلی کی طرف توجہ

[1] حواس خمسہ ظاہری یہ ہیں۔ قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ، قوت لامسہ۔ اور حواس خمسہ باطنی کی تفصیل و تعریف مسئلہ ثالثہ کی فصل سوم میں جو مصنف نے بیان کی ہی ۱۲ مترجم

کریں تو چوں کہ ہمیں عادت پڑی ہوئی ہے ہمارا وہم وہی صورت حسیہ پیش کر دیتا ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی امر عقلی اپنی خالص شکل میں بغیر شمول کسی صورت حسی کے ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا۔ چنانچہ خیال کرو کہ جب تم عقل یا نفس ناطقہ یا کسی اور غیر مادی چیز کے ادراک کا قصد کرتے ہو تو بغیر اس کے کہ کسی ایسی صورت جسمانی کا تصور کرو جس کی تمھیں عادت اور اس سے اُنسیت ہے اور اُس پر ان امور روحانی کو قیاس کرو اور کسی طریقہ سے تم اُن کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ایسا ہی حال ہے اُن تمام روحانیات کا جو عالم اجسام کے علاوہ ہیں کہ ہم اُن کو کسی طرح پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً جب ہم خیال کرتے ہیں کہ تمام عالم اجسام سے آگے خلا ہے یا ملا۔ تو برہان قوی و دلیل عقلی صاف بتاتی ہے کہ نہ خلا ہو سکتا ہے نہ ملا۔ لیکن یہ بات کسی طرح دل میں نہیں بیٹھتی کیوں کہ ہم عالم اجسام میں اس امر کے عادی ہیں کہ ہر جگہ یا خلا ہوگا یا ملا۔ حالاں کہ عقل سلیم یقینی و حتمی طور پر ثابت کر رہی ہے کہ ایسا ہی ہے اور خود ہمارے سامنے دلائل موجود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امور عقلیہ کے ادراک کی عادت ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں۔ لیکن باوجود ان سب باتوں کے جب ہم اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے معقولات و مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور حواس ظاہری سے زیادہ کام لینا بقدر امکان چھوڑ دیتے ہیں اور اس قدر غور و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو اُس کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ مشقت مالوف ہو جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر افضل و اشرف ہیں بلکہ اُس وقت یہ سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سونے کے زیور کے سامنے ملمع کا زیور۔ اس واسطے کہ تمام محسوسات متغیر و متبدل ہوتے رہتے ہیں اور کوئی ایک حال پر قائم نہیں رہتا۔ بلکہ تھوڑی مدت تک بھی اُس کی ایک سی حالت نہیں رہتی۔ اِس کا سبب یہ ہے کہ محسوسات میں کوئی بھی مادہ و جسم شے

خالی نہیں اور مادہ میں ہمیشہ کمی و بیشی شدت و ضعف ہوتا ہی رہتا ہے بلکہ حرکات و سکنات تک سے اُس میں تغیر آتا رہتا ہے پس ہم بوقت ادراک بجائے خود سمجھ لیتے ہیں کہ یہ محسوس ہمہ جہت ہمیں حاصل ہو گیا ہی۔ کچھ عرصہ بعد اُس میں کوئی نہ کوئی تبدیلی ہو جاتی ہے اور ہماری تصویر ذہنی سے اصل شی میں ضرور بہت کچھ تغیر آجاتا ہی۔

اس مضمون کو مثال سے اس طرح ذہن نشین کرو کہ آنکھ نے کسی چیز کو ایک خاص حالت پر دیکھا ضرور وہ چیز دوسرے وقت دوسرے حال پر ہو جائے گی کیوں کہ مادہ میں تبدیلی ہونی ضروری ہی۔ مثلاً کسی نے زید کو آج کی تاریخ میں دیکھا تو آج زید کے لیے ایک مخصوص مقدار اعتدال کی اور ایک خاص کیفیت مزاج کی سمجھی جاتی ہی لیکن چوں کہ زید کی حرارت غریزی اُس کی اصلی رطوبت میں ہمیشہ اشتعال کر کے بصورت بخارات کچھ حصّہ تحلیل کرتی رہتی ہی اور غذا و ہوا کے ذریعہ سے وقتاً فوقتاً اس کا بدل بدن کو پہونچتا رہتا ہی اور یہ کمی و بیشی ہمیشہ کارخانۂ بدن میں جاری رہتی ہی لہذا ضروری امر ہے کہ پھر جو زید کو دیکھا جائے گا تو وہ یقیناً محسوس اوّل سے غیر ہی۔ اگرچہ نظر اِس تغیر کا اچھی طرح امتیاز نہیں کر سکتی۔ لیکن عقل ان نیرنگیوں کو خوب سمجھتی ہی جو عالم اجسام کی ہر چیز میں ہوتی رہتی ہیں اور ہونی ضرور ہیں۔

یہ حال تو محسوسات کا ہی مگر معقولات میں کبھی کسی قسم کا تغیر و تبدّل کوئی حرکت و سکون نہیں ہوتا بلکہ وہ ازلی و ابدی ہیں اور ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں پس جو لوگ بعد محنت و ریاضت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں اُنھیں یہ عالم محسوسات ایک ملمع کا زیور معلوم ہوتا ہی اور عالم روحانیات اصلی جوہر۔ انھی وجوہ کی بنا پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سوفسطائی (عالم ملمع) رکھا ہی۔ اور ہمیشہ علما و حکما اِس عالم کو رذیل و حقیر سمجھتے رہے کبھی اِس کی طرف توجہ نہ فرمائی اور معقولات کو شریف و معظم سمجھ کر اُنھیں کی طلب و تحصیل میں مشغول رہے یہاں مذکورہ صدر امر واضح ہو گیا ہو گا کہ جب ہم اِس عالم محسوسات کے ادراک حقائق سے ترقی کر کے اُس عالم روحانیات کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہی اور ان تمام صورتوں

کو جو حواس ظاہری کی ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور معقولات صحیحہ کے
ادراک میں مغالطہ واشتباہ کا باعث ہوتی ہیں خیرباد کہنا پڑتا ہے اور تمام اوہام سے جو
حواس سے حاصل کیے گئے تھے علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار
کام ہے اس لئے کہ اپنی ہمیشہ کی عادات کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور مادہ مخلوق سے
علیحدگی حاصل کرنا کس قدر سخت دشوار ہے۔ جس قدر یہ علم مشکل ہے اُس سے زیادہ یہ جُدائی
و بے تعلقی مشکل ہے کیوں کہ انسان ایسے وقت میں گویا اپنے پہلے وجود سے قطع تعلق کر کے
دوسرا وجود اختیار کرتا ہے۔ مگر خدا کے خاص بندے اس مشقت کو اس لئے گوارا کرتے ہیں کہ
اس علم اعلیٰ کی لذتیں غیر فانی اور انجام نہایت پُر لطف و دل پسند ہوتا ہے۔ اس علم کی برکت
سے ملک ابدی کی سیریں اور دائمی نعمتیں نصیب ہوتی ہیں انتہا یہ کہ جنت اعلیٰ اُس کا مقام
ہوتا ہے اور ملاء اعلیٰ جلیس و ہمدم اور جناب باری جل شانہ کے قرب مبارک سے فیضیاب
ہوتا ہے

سرورِ عیش و طرب بیش ازیں چہ خواہد بود
وفورِ نعمت رب بیش ازیں چہ خواہد بود

اس مضمون کو ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔

چوں کہ یہ مقصود شریف نہایت دشواری سے حاصل ہوتا ہے اس لئے میں نے
اس کے واسطے چند مراتب مقرر کیے جیسا کہ پچھلے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک علم
ادنیٰ دوسرا علم اوسط تیسرا علم اعلیٰ۔ اور علم ادنیٰ سے جو اپنی عادت و طبیعت سے زیادہ
مناسب تھا ابتدا سے آہستہ آہستہ ترقی کرتا گیا تاکہ کوئی منزل درمیان میں رہ بھی نہ جائے
اور جب ایک درجہ اچھی طرح طے ہو جائے اور اُس کے علوم پر پوری قدرت ہو جائے تب
دوسرا شروع کیا جائے۔

اس تدریجی ترقی سے میں منزل مقصود پر پہونچ گیا۔ کیوں کہ جو شخص علوم ریاضیہ سے شروع

کرکے بتدریج ترقی کرتا جائے اور تحصیل منطق کے بعد جو فلسفہ کا آلہ ہی طبیعیات حاصل کرکے
بترتیب فلسفہ تک پہونچے اُس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ جس شخص نے جس علم کی خدمت
کی ہی اُسی کا خطاب پانے کا مستحق ہوگا۔ مثلاً ریاضی داں کو مہندس کہا جائے گا اور نجوم کے
عالم کو منجم کسی کو طبیب، کسی کو منطقی کسی کو نحوی وغیرہ۔ ان میں کسی کو فلسفی نہیں کہہ سکتے
البتہ جو تمام علوم کو بتدریج حاصل کرکے غایت درجہ تک پہونچے اور ترقی کرے وہ فلسفی
کے معزز خطاب سے مخاطب ہو سکتا ہی۔

فصل دوم

(اِس امر کے بیان میں کہ جس قدر حکمائے متقدمین گزرے ہیں اُنھوں نے بلا اختلاف مسئلہ اثبات صانع پر اتفاق کیا ہے)

فصل اوّل کے مضمون کے موافق جو لوگ فی الواقع فلسفی وحکیم کا خطاب پانے کے مستحق تھے
یعنی جنھوں نے حسب بیان سابق تدریجی ترقیات وشاقہ ریاضات کے بعد مسائل الٰہیات میں
غور وفکر کیا اُن میں سے کسی نے ثبوت صانع میں اختلاف نہیں کیا۔ اور نہ کسی نے اِس امر سے
انکار کیا کہ جو صفات انساں کی طرف بقدر طاقتِ بشری منسوب کی جاتی ہیں وہ بحد کمال جناب
باری عزاسمہٗ میں پائی جاتی ہیں مثلاً جود وکرم وقدرت وحکمت وغیرہ۔ اور اصل میں یہ تمام
صفات اُسی جناب اقدس کی ہیں۔ ہم انسانوں کے واسطے تو فقط مستعار رہیں۔
اِس دعوے کے ثبوت میں ہم فرفوریوس حکیم کا قول پیش کرتے ہیں کہ منجملہ اُن امور کے
جو عقل کے نزدیک بدیہی ہیں ایک مسئلہ ثبوت صانع بھی ہی اور یوناں کے تمام حق پسند وخوش
فکر حکما اس کی بداہت کے قائل ہوئے ہیں اور جو لوگ ثبوت صانع کی بداہت کے قائل نہیں
ہیں میرے نزدیک وہ قابل تذکرہ نہیں اور زمرۂ حکما میں شامل ہونے کے مستحق بھی نہیں
اُنھوں نے اس ہٹ دھرمی کی وجہ سے بارہا غلطیاں کیں اور اُن کو ایسے امور کا اقرار کرنا پڑا

جو خلاف مشاہدہ و بداہت تھے۔ اِس لئے کہ کہنے کو تو کہہ گئے کہ ثبوت صانع بدیہی نہیں لیکن اُن کا یہ قول کسی قاعدہ کلیہ پر مبنی نہ تھا اور نہ یہ بات پہلے پہل بلا غور و فکر اُن کی عقل میں آئی جیسا کہ بدیہیات کا قاعدہ ہے۔ بلکہ اس غلط خیال کا سبب یہ ہوا کہ اُنھوں نے اپنے لئے کوئی صحیح شاہراہ اختیار نہ کی تھی اور کسی قاعدہ کلیہ کے پابند نہ تھے۔ اِسی وجہ سے جب اُن کے اقوال باہم متناقض ہوئے تو بالآخر پریشان ہو کر عقل سلیم کے خلاف بے اصول باتیں کرنے لگے۔ میں ایسے لوگوں سے مباحثہ کرنا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ جن لوگوں کی عقلیں حدِ طبعی تک ہی محدود ہیں اُن سے کلام کرنا بھی نہیں چاہتا تاوقتیکہ وہ محنت و ریاضت سے اپنی عقول کو مہذب نہ بنالیں اور حق باتوں کے سمجھنے کا عادی نہ کریں۔"

دیکھو حکیم فرفوریوس کا یہ ارشاد کس قدر زوردار اور پُرجوش ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی حکیم جو فکر سلیم رکھتا ہے اثبات صانع کا منکر نہیں۔

اگر غور کرو تو ظاہر ہو جائے گا کہ صانع حقیقی کے وجود پر ہر صاحب عقل کا اتفاق ضروری ہے لازمی ہے اس لئے کہ جو انسان ریاضت و محنت کے ذریعہ سے (جس طرح ہم نے پچھلی فصل میں بیان کیا ہے) اپنی عقل کو خالص کر لیگا اور اُس کو حسیات و اوہام سے جدائی حاصل ہو جاوے گی وہ یقیناً اُسی نتیجہ پر پہنچ جائے گا جس پر اہل حکمت و بصیرت پہونچ گئے اور وہی کہنے لگے گا جو کہ ہمارے عالی مقام انبیاء علیہم السلام کہہ چکے ہیں دیکھئے کہ تمام ہادیان سلف نے تمام عالم کو مسئلہ توحید کی تلقین فرمائی اور عدل و انصاف کی راہ بتائی۔

عوام کو بحکم ایزدی قوانین سیاست کا پابند کیا اور خواص کو عقل و تمیز کے طریقے سکھائے کیوں کہ جس طرح اطباء بدن انسان کا علاج کرتے ہیں ایسے ہی انبیاء مرسلین مخلوق کے روحانی طبیب ہیں اور نفس انسانی کا معالجہ فرماتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بیماریوں کو علاج کے وقت جبر اور تشدد کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ کبھی زد و کوب تک کی نوبت آجاتی ہے اس لئے کہ جو مفید دوا طبیب دینا چاہتا ہے اُس کی منفعت کو تو مریض سمجھتا نہیں اور پینے

میں تامل کرتا ہی تو زبردستی بلکہ سختی پلانی پڑتی ہی۔ اکثر مریضوں کو طبیب لوگ اس کا سبب
نہیں بتلاتے کہ تمھیں کیوں ان مرغوب اشیا سے پرہیز کرنے اور ایسی ناپسندیدہ غذا
و دوا کے استعمال کرنے کی ہدایت کی جاتی ہی اس لئے کہ اوّل تو اس میں وقت بہت ہی
پھر نہ وقت کافی نہ ضرورت داعی۔ دوسرے اکثر مریض ان باریک باتوں کے سمجھنے کی قابلیت
نہیں رکھتے۔ پس ہر تدبیر کی علت بتلانے میں نفع کم ہوگا اور محنت زیادہ۔ ایسے ہی اکثر
مریضوں کو دیکھا جاتا ہی کہ جب وہ طبیب کی محنت و علاج سے شفایاب ہوگئے تو محض جی چاہنے
کی خاطر اپنی پسندیدہ اشیا کو کھانے کے لئے تاویلیں کرنے لگے ہیں اور اپنے نزدیک کوئی مفید
ترکیب تجویز کرکے استعمال کرنی شروع کر دیتے ہیں اگرچہ وہ ترکیب سراسر مضر ہی کیوں نہو۔
بالکل یہی حال روحانی مریضوں کا ہی کہ حکمائے ذوی الاحترام و انبیائے علیہم السلام طالبانِ
حقیقت کو یہ تدبیر بتاتے ہیں کہ عالمِ اجسام کے مکدر عادات و حالات اور حواس و اوہام کے
تعلقات کو قطع کرکے مجرد عقل سے غور کرو اور نظرِ عمیق سے کام لو تو مقصودِ حقیقی کا علم حاصل ہوگا
اور تمہارے نفس کو صحتِ کلی اور راحتِ اصلی نصیب ہوگی۔
مگر چوں کہ یہ تدبیر دشوار ہی (جیسا کہ ہم فصلِ گزشتہ میں بہ تفصیل بیان کر چکے ہیں)
اس لئے کج فہم و بدبخت لوگ حکمِ شارع میں تاویلیں نکالنے لگے۔ کیوں کہ ایک تو اس میں
آسانی و آسایش بھی ہی کہ کون ریاضتوں کے جھگڑے میں پڑے اور تمام لذائذ دنیا کو ترک
کرے دوسرے اُن کو خیال ہوتا ہی کہ ان تاویلوں کے تراشنے کی وجہ سے ہم بھی عوام میں
اعتبار پاویں گے اور ایک مستقل مذہب کے بانی ہو ٹھہریں گے پس اپنے احوال و خواہشات کے
موافق ایک نئی تاویل سے نیا مذہب ایجاد کرکے ایک دوسرے پر طعن و تشنیع اور رد و قدح
کرنے لگے۔ چوں کہ لوگوں کی حالتیں اور خواہشیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے اختلاف رائے
بہت ہوگیا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ ایک دوسرے کا دشمن ہوگیا۔ یہ ہی اصلی وجہ
اختلاف مذاہب و ملت کی ہی

ہم آیندہ بالاختصار ایسے دلائل پیش کریں گے جس سے معلوم ہو جائے گا کہ جو شخص انصاف کے ساتھ غور و خوض کرے گا وہ توحید باری او ر وجود صانع کا (جس نے تمام کائنات کو پیدا کیا ہی) ضرور قائل ہو جائے گا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ جن لوگوں نے ہمیں یہ دلائل بتائے ہیں وہ خود بھی اسی امر کے قائل و معتقد تھے۔

فصل سوم

(اس بیان میں کہ ہم حرکت سے وجود صانع پر استدلال لاتے ہیں اور یہ کہ حرکت ہی اس استدلال کے لئے تمام اشیا سے بہتر واظہر ہی)

فصل اوّل میں بیان ہو چکا ہی کہ چوں کہ ہم خود اجسام طبعیہ رکھتے ہیں اور ہمارے احوال ان کے مناسب ہیں اس لیے ہم جن اشیا سے بحث کر سکتے ہیں اُن میں ہم سے قریب تر و مناسب تر یہی اجسام طبعیہ ہیں۔ اور انھی کو ہم اپنے حواسِ خمسہ سے ادراک کرتے ہیں۔

مذکورۂ بالا بیان کی تفصیل یہ ہی کہ ہر قوّت حاسّہ اُن چیزوں کا ادراک کرتی ہی جو اُس کے مناسب ہیں اس طور پر کہ ہر حاسّہ کو ایک اعتدال مخصوص عطا فرمایا گیا ہی پس جس وقت اُس قوت پر اُسی قسم کی بیرونی کسی چیز کا اثر پڑتا ہی اور وہ بیرونی چیز کسی کیفیت میں اُس کے مخالف ہوتی ہی تو وہ قوت اُس کو معلوم کر لیتی ہی اسی کو ادراک و احساس کہتے ہیں۔

اِس دقیق مسئلہ کو مثال سے ذہن نشین کرنا چاہیئے کہ قوّت ذائقہ کو جو رطوبت عنایت کی گئی ہی اُس کے ذریعہ سے وہ دوسری رطوبت کو جو فی الجملہ اُس کی اپنی رطوبت سے اختلاف رکھتی ہی ادراک کرتی ہی۔ اور قوّتِ سامعہ اپنی ہوائے معتدل سے ہوا مخالف کو جو اُن کے پاس آتی ہی احساس کرتی ہی۔ ایسے ہی قوّت لامسہ کو اعتدال ارضی دیا گیا ہی جس کے ذریعے سے وہ اپنی جنس کی کیفیت مخالف کو ادراک کرتی ہی اور قوتِ باصرہ اپنی شعاع نوری سے دوسری اور بیرونی شعاع ناری کا احساس کرتی ہی۔ علیٰ ہذالقیاس قوت شامہ۔

لیکن اس میں ذراسا فرق ہی کہ قوت تامہ مرکب ہی اس واسطے کہ یہ قوت بخارات کا ادراک کرتی ہی
اور بخار ہوا اور پانی سے مرکب ہوتا ہی۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہی کہ ایک قوت کے ادراک کا
طریقہ ذرا تفصیل سے بیان کردیں تاکہ دوسری قویٰ کا حال اُس پر قیاس ہوسکے۔

کان کی تجویف میں جو ہوا موجود رہتی ہی اُس کو ایسا اعتدال حاصل ہی جو دوسری ہوا
کے قبول کرنے کے لئے مناسب و موافق ہی۔ پس جب کوئی بیرونی ہوا اُس اصلی ہوا کو حرکت
دیتی ہے تو انسان معلوم کرلیتا ہی اور اسی کا نام ادراک و احساس ہی۔

ایسے ہی اُس رطوبت کو قیاس کرو جو زبان میں رکھ دی گئی ہی اب ہم یہ ثابت کرنا چاہتے
ہیں کہ "ہر جسم طبعی کے لئے ایک حرکت ضروری ہی جو اُسی کے واسطے خاص ہوتی ہی" اس لئے
کہ جسم کے دو حال ہوسکتے ہیں یا تو بالفعل[1] موجود ہو یا وجود کے واسطے مستعد و تیار ہو۔ اور
جسم کا تعین و قوام اُس صورت سے ہوتا ہی جو اُس کے لئے خاص ہوتی ہی اور وہی صورت خاصہ
ایسی چیز ہی جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت بنتی ہی۔ اور جو ذات ہی وہی طبیعت ہی۔ اور
کسی جسم کی طبیعت ہی اُس کی حرکت مختصہ کا سبب ہوتی ہی طبیعت ہی جسم کو اُس کے غایت
کمال کی طرف حرکت دیتی ہی اور اُس کو کامل کرتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ ہر شے کی
غایت اُس کے مناسب و موافق ہوتی ہی تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت
کرتا ہی اسی طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر متحرک جب حرکت کرے گا تو ضرور ہی کہ اُس کو اپنے متمم و غایت
کی جانب شوق و رغبت ہوگی۔ اور ظاہر ہی کہ جو چیز مشتاق الیہ و مطلوب ہوتی ہی وہ علت ہوتی
ہی مشتاق و طالب کی۔ اور ہر علت کا اپنے معلول سے بالطبع[1] مقدم ہونا لازم و واجب ہی لہذا
ثابت ہوا کہ جب تمام اجسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہی اور ان کے لئے محرک کا ہونا بھی
ضروری ہی جو اُن کی علت ہوگا تو صانع اوّل و علت حقیقی کے وجود پر حرکت سے استدلال کرنا تمام چیزوں

[1] ان چیزوں میں جو مقدم و موخر ہیں اگر متقدم کی ذات تقدم کو چاہی اور متاخر کی تاخر کو تو اسے تقدم بالذات
کہتے ہیں پھر اگر ایسی حالت ہو کہ محتاج الیہ کا تقدم تام ہو جیسی بغیر محتاج کے نہ پایا جائے تو اسے تقدم بالطبع کہتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

سے زیادہ صریح واظہر ہی کیوں کہ حرکت کا تمام اجسام کے لئے ضروری ولابد ہونا ثابت ہو چکا۔

اب ہم بطور تمہید حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں جس کا نتیجہ اگلی فصل میں ظاہر ہوگا اجسام طبعی کی حرکات چھ قسم کی ہو سکتی ہیں۔ حرکتِ کون۔ حرکتِ فساد۔ حرکتِ نمو۔ حرکتِ نقصان۔ حرکتِ استحالہ۔ حرکتِ نقل۔ اس لئے کہ حرکت ایک قسم کے تبدل یا نقل کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جسم میں تبدل تین صورتوں سے ممکن ہی یا اُس کی کیفیت میں یا اُس کے مکان میں یا خود اُس کے جوہر و ذات میں۔

اب تبدلِ مکانی یا کل مکان کی نقل و حرکت ہوگا یا جزو کی کل کے تبدل کا نام حرکتِ مستقیمہ ہی اور تبدلِ جزوی کو حرکتِ مستدیرہ کہتے ہیں۔ پھر حرکتِ مستدیرہ میں بھی دو صورتیں ہیں اگر مرکز سے محیط کی طرف حرکت ہوگی تو **نمو** کہلائیگا اور محیط سے مرکز کی طرف حرکت ہوگی تو **ذبول** نام رکھا جائیگا۔

وہ جسم جس کی کیفیت میں تبدل ہو اُس کی بھی دو حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اُس جسم کی کیفیت بدل جائے لیکن اُس کی ذات قایم و محفوظ رہے دوسری کیفیت کے ساتھ جوہر بھی متبدل ہو جائے پہلی صورت کو **استحالہ** کہتے ہیں اور دوسری کو **فساد** اور اس شکل میں جب اُس جوہر کی طرف قیاس کریں جس کی صورت میں بعد تبدلِ کیفیت جوہر اول نے استحالہ کیا ہی تو اُس حرکت کو **کون** کہتے ہیں

فصل چہارم

(اس بیان میں کہ محرک ہر متحرک کا اُس کے سوا کوئی دوسری چیز ہی اور یہ کہ جو تمام اشیا کا محرک ہی وہ خود متحرک نہیں)

اِس فصل میں دو باتیں ثابت کرنی مقصود ہیں ایک یہ کہ ہر متحرک کا (خواہ وہ مذکورہ بالا حرکات میں سے کوئی حرکت رکھتا ہو) کوئی محرک ضرور ہی اور وہ اُس متحرک کے سوا کوئی دوسری چیز ہی اور اُس سے غیر ہی۔ دوسرے یہ کہ جو تمام اشیا کا محرک ہی وہ خود متحرک نہیں بلکہ اُن اشیاء کا متمم یا اُن کی حرکت کی علت ہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) اور اگر ناقص ہو کہ بغیر موخر کے بھی پایا جائے تو تقدم بالطبع جیسا کہ واحد تین کی واحد بغیر تین کے پایا جا سکتا ہی نہ برعکس

پہلا دعویٰ اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ہر جسم جو حرکت کرتا ہے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی اُس کو حرکت دیتا ہوگا تو جسم متحرک دو حال سے خالی نہیں یا حیوان ہوگا یا غیر حیوان۔ اگر حیوان ہے اور کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اُس کی حرکت ذاتی ہے کسی غیر کی طرف سے نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اُس حیوان کے اجزا میں سے کوئی جزو شریف ہم علیحدہ کریں تو بوجہ حرکت ذاتی وہ حیوان بھی متحرک رہنا چاہیئے اور اُس کا وہ جزو منتزع بھی (کیوں کہ جزو اپنی حقیقت و ماہیت میں مثل کل کے ہوتا ہے) حالاں کہ ایسا نہیں ہے (بلکہ جزو کے علیحدہ کرنے سے اُس کل کی حرکت جاتی رہتی ہے) لہذا معلوم ہوا کہ جسم حیوان کی حرکت اُس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ اُس کا کوئی اور محرک ہے جو اُس سے غیر ہے۔ اور اگر متحرک غیر حیوان ہو تو یا نبات ہو سکتا ہے یا جماد۔ نبات میں یہی حیوان کی دلیل جاری ہوگی اس لئے کہ اُس میں بھی حرکتِ نمو وغیرہ اُسی قسم کی ہوتی ہے۔

البتہ جماد رہا سو اُس میں ہم کہتے ہیں کہ جماد یا تو عناصر میں سے ایک عنصر ہوگا یا عناصر کے مرکبات میں سے کوئی مرکب جمادی۔ اگر عنصر واحد ہو تو بجائے حرکت ذاتی فرض کرنے کے یہ لازم آتا ہے کہ وہ اپنے مرکز و مقام خاص پر جا کر متحرک رہے اور ساکن نہ ہو کیوں کہ حرکت اُس کی ذات سے متعلق فرض کی گئی ہے اور اگر اپنے مرکز پر ٹھہر جائے تو لازم آتا ہے کہ سوائے مرکز کے بھی جہاں کہیں چاہے مثل حیوان کے ٹھہر جایا کرے اور جب چاہے حرکت کیا کرے۔ حالاں کہ یہ امر مشاہدہ و بداہت کے خلاف ہے (اس لئے کہ تمام عناصر جب تک اپنے مقام مخصوص پر نہیں پہونچتے متحرک رہتے ہیں اور مرکز پر پہونچتے ہی ساکن ہو جاتے ہیں)

لہذا ثابت ہوا کہ عناصر و جمادات کی حرکت اُن کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ کسی محرک کی وجہ سے ہے جو اُن کی ذات سے غیر ہے) (اور یہی ہمارا مقصود تھا) اگر کوئی یہ کہے کہ عناصر اپنے مرکز کے طالب و مشتاق رہتے ہیں اور اُن کی حرکت اپنے مکان خاص کے طلب و اشتیاق کی وجہ سے ہوتی ہے اور وہی مطلوب اُن کا محرک ہے تو بھی ہمارا مقصود حاصل ہے کہ جو اُن کا مطلوب ہے وہ طالب و متحرک سے لامحالہ غیر ہے۔

اِس مضمون کو ہم دوسری طرز سے بیان کرتے ہیں کہ حیوان کی حرکت دو وجہ سے ہو سکتی ہی یا تو وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہی اور اُس کی خواہش کرتا ہی تو اُس کی جانب دوڑے گا یا اُس سے نفرت کرتا ہی تو اُس سے بھاگے گا۔ پس صاف ظاہر ہے کہ وہ محبوب یا مکروہ جو باعث حرکت ہوا اُس متحرک حیوان سے ضرور غیر ہوگا۔

اب ہم اس محرک سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کسی قسم کی حرکت رکھتا ہی یا نہیں۔ اگر رکھتا ہی تو موافق دلائل مذکورہ اس کے لیے بھی کسی محرک کا ہونا لازم ہی۔ اسی طرح ہم اُس محرک کو بھی دیکھیں گے اور یہی قاعدہ جاری کریں گے۔ پس خواہ مخواہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی محرک ایسا نکلے جو کسی قسم کی حرکت نہ رکھتا ہو ورنہ تسلسل لازم آئے جو محال ہی۔ اور یہی مقصود تھا اِسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ محرک (جو متحرک نہیں ہی) جسم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری ہی۔ پس معلوم ہو گیا کہ یہی محرک جو خود متحرک نہیں ہی تمام اشیا کے وجود کا سبب اوّل اور علت العلل ہی اور اسی سے ہر جوہر موجود کا قوام و وجود عالم ظہور میں آیا اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام اشیا میں جو وجود پایا جاتا ہے وہ بالعرض ہی اور خلاق کون و مکان میں بالذات (۲) اس لئے کہ تمام حکماء اس امر پر متفق ہیں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض پائی جاتی ہی ضرور ہے کہ وہ کسی دوسری چیز میں بالذات پائی جاوے گی کیوں کہ جو چیز کسی شے میں عارض ہوتی ہی وہ ایک اثر ہی اور ہر اثر حرکت ہی جس کے لئے موثر و محرک کا ہونا ضروری ہی اور یہ سلسلہ اثر و موثر کا ایک ایسے موثر پر جا کر ختم ہونا واجب ہی جو خود کسی کا اثر قبول نہ کرتا ہو بلکہ خدا ہی موثر ہو جیسا کہ سابقاً بیان بھی کیا جا چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مبدء اوّل و تعالیٰ ازل کے بسیطے وجود ذاتی ہی کہ اس نے کسی سے اُس وجود کو حاصل نہیں کیا البتہ اس ذات پاک نے تمام عالم کی اشیا کو وجود عنایت کیا اور اس کے وجود سے [illegible] تمام موجودات [illegible]

مذکورہ بالا تقریر سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود جناب باری کے لئے دائم ہے

یعنی وہ ذات پاک وجود کو چاہتی ہے تو کوئی شخص اُس کو معدوم نہیں خیال کرسکتا اس لئے
کہ وجود ذاتی ہونے کی وجہ سے جب ذات کا تصوّر آوے گا لازم ہے کہ وجود کا بھی تصوّر ساتھ ہی
آوے۔ اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

اور جو واجب الوجود ہوگا وہ دائم الوجود بھی ضرور ہوگا۔ اور دائم الوجود ہی ازلی ہوتا ہے
پس جب جناب باری تعالے شانہٗ کا واجب الوجود اور ازلی ہونا معلوم ہوگیا تو اب کوئی
وجود کمال ایسا تصور میں بھی نہیں آسکتا جو اس ذات پاک میں بدرجۂ اتم واکمل نہ پایا جاوے کیونکہ
اُسی مبدء فیاض نے تمام موجودات کو وجود عنایت فرمایا اور تمام اشیاء عالم اُسی سے استفادۂ
کمالات کرتی ہیں۔ وہ ذات اقدس اعلیٰ درجہ کا وجود رکھتی ہے اور تمام مخلوق نے اُسی سے
وجود حاصل کیا لہٰذا مخلوقات کا وجود ادنیٰ درجہ کا ہے۔

اس دعوی پر کہ "ہر متحرک کے لئے کوئی محرک اس کے سوا ہونا ضروری ہے" ہم ایک اور
دلیل لاتے ہیں کہ ہر متحرک یا حرکت طبعی کرے گا یا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کی
طبیعت[1] نے اس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے جیسا کہ یہ مسئلہ تحریک طبیعت کا فن سماع طبعی[2]
میں ثابت ہوچکا ہے۔ اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالجبر
ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے (یعنی شے مراد) وہ باعث
حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے۔ اور اگر حرکت جبر واکراہ سے ہے تو بھی جبر وقہر والا محرک اصل متحرک
سے غیر ہے۔ غرض محرک کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اب اگر وہ محرک خود بھی متحرک ہوگا تو ہم
یہی تقریر اس میں جاری کریں گے یہاں تک کہ سلسلہ ایسے محرک پر منتہی ہوگا جو خود متحرک نہ ہو اور
تمام محرکین سے مقدم و اوّل ہو۔ وہی ذات واجب ہے۔

[1] طبیعت کی تعریف یہ ہے کہ آثار خاص اور تدبیر اجسام کا مبدء و سبب ہو۔ اس تعریف سے ظاہر ہوگیا کہ طبیعت کے لئے حرکت
ضروری ہے کیونکہ حرکت کسی قسم کے تغیر و تبدیل کو کہتے ہیں جس سے کوئی جسم بلکہ کوئی مخلوق خالی نہیں ۱۲ مترجم
[2] سماع طبعی اس فن کو کہتے ہیں جس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے شکل و صورت وغیرہ ۱۲ مترجم

ایک دلیل اور بیش کی جاتی ہے کہ ہر جسم طبیعت ضرور رکھتا ہے اور طبیعت ہے تو حرکت بھی لازم ہے کیوں کہ حرکت طبیعت کی دلیل و نشانی ہے پس یہ ممکن نہیں کہ جو محرک اوّل ہے وہ متحرک ہو اس لئے کہ اگر متحرک ہو گا تو کوئی اُس کا محرک ضرور ماننا پڑے گا اور جب کوئی محرک نکلا تو اولیت جاتی رہی حالاں کہ ہم نے فرض کیا تھا کہ محرک اوّل ہے وَھٰذَا خُلْفٌ (یعنی یہ اُس امر کے خلاف ہے جو پہلے فرض کیا گیا تھا)۔

اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرک اوّل جسم بھی نہیں رکھتا اس لئے کہ جسم کے واسطے متحرک ہونا لازم ہے اور متحرک ہونے کی صورت میں وہی مذکورہ دلائل پیش ہوتے ہیں۔

فصل پنجم

(اس امر کے بیان میں کہ ذات باری تعالیٰ واحد ہے)

واحد ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر پروردگار عالم اور فاعل حقیقی ایک سے زیادہ ہوں گے تو لازم ہے کہ وہ سب مرکب ہوں اس لئے کہ فاعل ہونے میں تو سب مشترک ہوں گے اور اپنی اپنی ذات میں مختلف ہوں گے۔ اور یہ ضروری بات ہے کہ جس چیز کی وجہ سے مخالفت ہے وہ غیر ہو اُس چیز سے جو باعث اشتراک ہے۔ پس ہر فاعل مرکب ہو گا اپنے جوہر ذاتی سے اور زیادتی خاص سے۔ اور ترکیب خود حرکت ہے کیوں کہ ترکیب ایک اثر ہے جس کے لئے موثر کی ضرورت ظاہر ہے (جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا) تو لازم آئے گا کہ فاعل مرکب کے لئے کوئی اور فاعل ہو اور ایسے ہی سلسلہ غیر متناہی حد تک جائے گا۔ پس ضروری ہوا کہ یہ سلسلہ کسی ایک فاعل پر ختم ہو جو واحد ہو ورنہ تسلسل محال لازم آئے گا۔

اس دلیل میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فاعل واحد سے کثیر و مختلف افعال کس طرح سرزد ہو سکتے

ہیں خصوصاً ایسے افعال جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہوں کیوں کہ واحد بسیط سے فعل بسیط ہی سرزد ہوسکتا ہے یعنی واحد جو ہر حیثیت اور ہر جہت سے واحد ہی ہو اُس سے ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورتیں جن میں فاعل واحد افعال کثیرہ و مختلف کرسکے چار ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ فاعل مرکب ہو اور اُس میں چند اجزا یا چند قوتیں پائی جائیں۔ دوسری یہ کہ اُس فاعل کے افعال مختلف مادّوں میں ہوں یعنی منفعل بہت سے ہوں۔ تیسرے یہ کہ فاعل کے افعال بذریعہ مختلف آلات (اوزار) کے ہوں۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ فاعل واحد سے افعال کثیرہ صادر ہوں لیکن صرف اُس فاعل کی ذات سے ہی نہ صادر ہوں بلکہ دوسری اشیاء کے ذریعہ سے سرزد ہوں اور وہ اشیاء صدور فعل میں واسطہ ہوں۔ پہلی صورت کی مثال انسان ہے کہ بعض افعال قوت شہویہ کے اقتضاء سے کرتا ہے اور بعض افعال قوت غضبیہ کی وجہ سے اور بعض عقل کی وجہ سے تو گویا انسان مختلف قوتوں سے مرکب ہے اس وجہ سے اُس سے افعال کثیرہ صادر ہوتے ہیں۔ دوسری صورت کی مثال نجّار (بڑھئی) ہے جو کھودنے کا کام بسولے سے کرتا ہے اور سوراخ کرنے کا کام برمے سے۔ وغیرہ

تیسری شکل آگ کی مثال میں پائی جاتی ہے کہ آگ لوہے کو نرم کر دیتی ہے اور مٹی کو سخت۔ یعنی ایک ہی فاعل مختلف مادّوں میں مختلف اثر کرتا ہے۔

چوتھی صورت کو کہ فاعل بعض افعال بذاتہٖ کرے اور بعض دیگر اشیاء کے توسط سے بالعرض صادر کرے۔ اس مثال سے سمجھنا چاہیئے کہ برف بالذات تبرید کرتا ہے اور بالعرض بتوسط گرمی پیدا کرتا ہے۔ اس طرح کہ برف بدن انسان میں اپنی تبرید کے سبب تکثیف مسامات کرتا ہے جس سے قبض ہو جاتا ہے اور حرارت گھٹ کر بدن انسان کو گرم کر دیتی ہے۔ تو برف کا گرم کرنا بالذات نہیں ہے بلکہ کسی دوسری چیز کے توسط ہے۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے کونسی صورت فاعل اوّل تعالےٰ و تقدس کی نسبت صادق ہوسکتی ہے۔

ظاہر ہے کہ فاعل ازل میں پہلی تو نہیں پائی جاتی کیونکہ نہیں یا اس لئے کہ اس صورت میں ذات

فاعل میں کثرت و ترکیب لازم آئے گی جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ آلات کثیرہ کے ذریعہ افعال صادر فرماتے کیونکہ وہ آلات [illegible]
[illegible] حال سے خالی نہیں ہو سکتے یا معمول ہوں گے یا نہ ہوں گے۔ اگر اشیاء [illegible] آلات [illegible]
مانے جائیں تو کیسے ممکن ہے کہ ایک فاعل سے اس قدر اشیاء صادر ہوں کیونکہ الواحد لا
یصدر عنه الا الواحد مسلمہ ہے یعنی ایک سے نہیں پیدا ہو سکتا مگر [illegible] کہ ایک
سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے اور شق ثانی میں لازم آئے گا کہ [illegible]
یہ بھی محال ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت سے مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیونکہ اس
صورت میں بھی ہم یہ پوچھیں گے کہ وہ مادے معقول ہیں یا غیر معقول اور دونوں شقوں میں تو
محال لازم آئیں گے جو بیان ہو چکے۔

پس سوائے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص
صادر فرمائے اور بعض بتوسط دیگراں۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطاطالیس نے اختراع کیا جیسا کہ حکیم
فرفوریوس کہتا ہے۔ افلاطون اس کا قائل ہے کہ حضرت باری سے ہر موجود کی صورت مجردہ
صادر ہوئی اور اسی کے ذریعہ سے وہ ادراکِ موجودات کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے اس مذہب
پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واحد بسیط سے اشیاء کثیرہ کا صدور لازم آتا ہے لہذا افلاطون کا یہ
مذہب تعدد امثال کا مردود ہے اور ارسطاطالیس کا مذہب مذکور صحیح ہے۔"

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جناب باری واحد ہے اور فاعل اوّل ہے۔

اس فصل کے تمام مضامین فرفوریوس سے منقول ہیں۔

فصل ششم

(اس فصل میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جناب باری جسم نہیں رکھتا)

ہماری گزشتہ بیانات سے ظاہر ہو چکا ہے کہ جسم کے لئے ترکیب اور کثرت اور حرکت لازم و ضروری

ہی اور ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی بات واحد اوّل کی ذاتِ پاک میں پائی جاسکے۔

ترکیب کا اطلاق تو اس لیئے اُس ذات پاک پر نہیں ہوسکتا کہ ترکیب ایک اثر ہی اور ہر اثر کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہی کیوں کہ اثر امور اضافی میں سے ہی (جو بغیر دوسرے کے پائے نہیں جاسکتے۔ بلکہ اُن کا سمجھنا بھی دو چیزوں کے تصور بغیر ممکن نہیں۔

پس یہ محال ہی کہ موثر اوّل کی ذات میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کے واسطے کسی دوسرے موثر کی ضرورت ہو)۔

رہی کثرت وہ خود وحدت کی ضد ہی (اور واحد کی ذات میں اُس کا پایا جانا محال ہی) ایسے ہی حرکت کسی دوسرے محرک کی محتاج ضرور ہوگی جیسا کہ ثابت کیا جاچکا ہی (لہذا اُس کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر محال ہی)۔

دوسرے حرکت خود ایک اثر ہی اور اثر خود ایک حرکت ہی (پس اثر و حرکت دونوں واحد اوّل کی ذات میں پائے جانے ممکن نہیں)۔

خدائے تعالیٰ کے جسم ہونے کی ایک منطقی دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہی کہ ہم یہ ثابت کرچکے ہیں کہ "محرک اوّل متحرک نہیں ہی" اور چوں کہ سالبہ[1] کلیہ کا عکس کلیہ ہی ہوتا ہی۔ لہذا اس قضیہ کا عکس یہ ہوگا "کوئی متحرک محرک اوّل نہیں ہی" اس قضیہ کے ساتھ ہم ایک [illegible] ثابت شدہ قضیہ ملاتے ہیں کہ "ہر جسم متحرک ہی" اِن دونوں قضیوں میں سے موخر الذکر کو اوّل [illegible] صغریٰ [illegible] اور مقدم الذکر کو آخر میں رکھو یعنی کبریٰ بناؤ اور حد اوسط [illegible] قاعدہ شکل اوّل [illegible] برآمد ہوگا کہ "کوئی جسم محرک اوّل نہیں ہوسکتا" اسی نتیجے کا [illegible] کیا [illegible] شکل [illegible] اوّل جسم نہیں ہوسکتا (اور یہی دعویٰ عنوان فصل میں [illegible] تھا

[1] علم منطق میں ثابت کیا گیا ہی کہ سالبہ دائمہ کا [illegible] بھی [illegible] [illegible] کلی دوامی ہوا [illegible] سے جو تعبیر کی جائے دوسرے [illegible] [illegible] اصل [illegible] ضروری [illegible] مترجم

فصل ہفتم

(اِس فصل میں یہ بیان کیا جاتا ہی کہ جناب باری تعالیٰ ازلی ہی یعنی ہمیشہ سے ہی)

پہلی دلیل یہ ہی کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجود موجد اوّل کے لئے ذاتی ہی اور وہ مبدعِ اوّل یعنی خدا واجب الوجود ہے (پس ثابت ہوا کہ خدائے تعالیٰ ازلی ہے کیوں کہ لفظ ازلی سے یہی مُراد ہی)۔

دوسری دلیل یہ ہی کہ یہ تو ثابت ہی ہو چکا ہی کہ محرک اوّل متحرک نہیں ہی اور یہ بھی ظاہر ہی کہ ہر متحرکِ متکون یعنی جو عالمِ وجود امکان میں آیا حادث (نوپیدا) اور محدث (پیدا کردہ شدہ) ہی لہذا صاف ظاہر ہوگیا کہ جو ذات محدث نہوگی وہ متکون بھی نہوگی کیوں کہ تکون بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا پس جو ذات متکون و محدث نہوگی اُس سے اوّل بھی کوئی نہوگا اور وہی ازلی ہوگی۔ انھیں مقدمات مذکورہ کو جو ثابت شدہ ہیں تم ترتیب دے کر شکل سابق قیاس کی صورت میں لا سکتے ہو جس سے نتیجہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔

اب ہم ناظرین کی توجہ ایک مسئلہ لطیف کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں جن صاحبوں نے ہماری گزشتہ بیانات کو توجہ کامل اور نظر غور سے مطالعہ کیا ہوگا اُن پر ظاہر و ثابت ہوگیا ہوگا کہ جناب باری عزاسمہ واحد ہی اور اپنی ذات و صفات میں منفرد ہی۔ تمام مادّوں سے جو ہمارے گرد و پیش ہیں اُس کی ذات پاک اور بری ہی۔ کوئی کثرت کسی قسم کی اُس جناب کی وحدانیت سے کسی طرح اور کسی طور پر نہیں مل سکتی۔ انتہا یہ ہی کہ اُس کی ذاتِ اقدس جن چیزوں کو ہم تصوّر کر سکتے ہیں اُن میں سے بھی کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن مشکل یہ ہی کہ انسان ضعیف البنیان و قاصر اللسان ایسی منزہ و مبرا ذات کا بیان و اظہار کس طرح کرے اور اُس کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کس طرح کرے کہ لوگ سمجھ سکیں۔

لہ ازل وہ وقت جس کی ابتدا نہو ۱۲

سوائے اِس کے کیا صورت ہو سکتی ہی کہ یہی الفاظ جن کو فانی انساں ان ہی گوشت کی زبان و دہان سے استعمال کرتا ہی اِس مقصود عظیم کے واسطے کام میں لائے جائیں اور جو صفات ممکن و فانی مخلوق میں پائے جاتے ہیں (جن کو ہم جانتے پہچانتے ہیں) استعارہ کے طور پر ذات واجب الوجود کے لئے اُن ہی کا استعمال کریں۔ اِس واسطے کہ اِس سے بہتر اور کون سا طریقہ ہم اختیار کر سکتے ہیں پس ایسی حالت میں مناسب یہ ہی کہ بہتر سے بہتر الفاظ جو ہم کو مل سکیں ذاتِ واجب کے لئے استعمال کریں مثلاً جب دو لفظ متقابل المعنی ہمارے سامنے ہوں تو ہم پر واجب ہی کہ اُن دونوں میں سے جس کو بہتر اور اعلیٰ پائیں جناب باری کے لئے استعمال کریں جو تمام اسماء و صفات سے برتر ہے مثلاً موجود و معدوم۔ قادر و عاجز۔ عالم و جاہل جیسے الفاظ متقابل المعنی میں سے بہتر لفظ (یعنی موجود قادر، عالم استعمال کرنا چاہیئے)۔

باایں ہمہ ہم کو یہ بھی مناسب و ضروری ہی کہ تمام الفاظ پر وسعت کے ساتھ نظر ڈالیں اور تلاش و تفتیش کامل کر کے اُس جناب کے واسطے صرف وہی الفاظ استعمال کریں جن کو شرع شریف میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استعمال فرمایا ہی اور عوام و خواص حسب عادت اُن کو اس مقصود شریف کے لئے بولتے جاتے ہیں۔

یہ سب کچھ معلوم ہونے کے بعد انسان جب ایسی صفات کا اطلاق ذاتِ واجب پر کرے تو یہ بھی اعتقاد رکھنا واجب ہی کہ وہ ذات مقدس ان تمام صفات سے اعلیٰ و اشرف ہی اِس لئے کہ ان صفات کو خود اُس نے پیدا کیا ہی۔

پس خالق مخلوق سے بہر حال اشرف و افضل ہوگا۔

اب یہ سمجھنا چاہیئے کہ ممکن نہیں کہ کسی طرح اور کسی طریقہ سے کسی شخص کا علم جناب باری کی ذات کو احاطہ کر سکے اور اُس میں سے کسی چیز کو پہچان سکے کیوں کہ وہ ذات مقدس اُن اُن تمام اشیاء موجودہ سے جن کو انسان جانتا پہچانتا ہی جدا ہے اور خدائے تعالےٰ اُن تمام کا موجد و خالق ہی۔

اسی مقدمہ مذکورہ کی بنا پر ہم فصل آیندہ میں ثابت کریں گے کہ جناب باری کے متعلق کوئی دلیل بطور ایجاب و اثبات نہیں لائی جا سکتی بلکہ جو دلیل پیش کی جا سکتی ہے وہ بطریق سلب و نفی ہو گی۔

فصل ہشتم

(جناب باری عزوجل بطریق سلب[1] پہچانا جا سکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب[2])

جو لوگ قوانین منطق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے اُن میں مبرہن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات[3] اولیہ جو اس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضرور ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہوں گے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے، اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے مبرا و منزہ ہے اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اوّل ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اُس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اُس کی ذات سے اوّل ہو اُس میں پائی نہیں جا سکتی۔

نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اُس میں یعنی اُس کی ذات میں پائی جائے کیوں کہ یہ بات اُس کی وحدانیت کے منافی ہے۔

---

[1] سلب یعنی نفی کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کی تعریف کریں کہ وہ ایسا نہیں ہے ۱۲

[2] ایجاب یعنی ثابت کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی کی بابت کہیں کہ وہ ایسا ہے ۱۲

[3] مقدمات اولیہ وہ ہیں جو بغیر کسی واسطہ اور تعلق کے خود بخود اور اوّلاً ذہن میں آجاتے ہیں جیسے الواحد نصف الاثنین یعنی ایک دو کا نصف اس میں ایک اور دو کے تصوّر کرتے ہی نصف کا تصور ہو جاتا ہے کسی علاقہ اور واسطہ کی حاجت نہیں پڑتی ۱۲ مترجم

[illegible] ہی یعنی اُس کی ذات میں داخل- کیوں کہ وہ ذات مرکب نہیں نہ اُس کا کوئی وصف غیر ذاتی ہے یعنی اُس کی ذات کا نہ ہو اور استعارۃً اُس کو متصف کر دیا ہو پس [illegible] اس حضرت اقدس کے لئے بُرہان مستقیم نہیں قایم کی جا سکتی یعنی بطریق ایجاب ہم اس کے لئے کوئی امر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔

البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جا سکتی ہی جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ فلاں شے کی نقیض باطل ہی لہذا وہ شے ثابت ہی۔

اِس طریقہ میں اسباب و معانی کا اُس ذات پاک سے سلب عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ خدائے تعالیٰ جسم نہیں ہی نہ وہ متحرک ہی نہ وہ متکثر نہ پیدا شدہ ہی۔ یا یوں کہیں کہ "وہ ممکن نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب واحد پر منتہی نہو" پس ثابت ہوا کہ امور الٰہیہ کے بیان کرنے کے لئے سب سے زیادہ مناسب بُرہان سلبی ہی ہے۔ ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے کہ انسان جب جناب باری عزاسمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہی تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہی جو عالم میں موجود ہیں اور مختلف انواع و اشخاص عالم میں استعمال ہوتے ہیں کیوں کہ اگر اُن الفاظ و عبارات متداولہ سے اِس مقصد عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جاوے تو نئے عنوان و تعبیرات کہاں سے لائے جاویں۔

اور یہ ظاہر ہی کہ اُس جناب کی ذات پاک اِن موجودات عالم کی مشابہت سے کہیں اعلیٰ و ارفع ہی اور دُنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہ دی جا سکے۔ لہذا ہمیں بمجبوری اُس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اُس کے اوصاف بیان کرتے وقت صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہی اور بعبارات ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ "وہ ایسا نہیں ہی یا ایسا ہی لیکن بالکل ایسا نہیں ہی بلکہ اس سے بہتر ہی" مثلاً یہ کہتے ہیں کہ خدائے عزوجل عقل نہیں ہی یا کہتے ہیں کہ عالم ہی لیکن مثل دُنیا کے عالموں کی نہیں ہی۔ یا قادر ہی، مگر اس عالم کے صاحبان قدرت کی مانند نہیں ہے اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں۔

فصل نہم

(کل اشیا کا وجود جناب باری عزوجل کے ذریعہ سے ہوا ہے)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجود تمام اشیاء میں بالعرض پایا جاتا ہی اور ذات باری میں بالذات اور اسی سے ہم نے ثابت کیا تھا کہ ذات پاک ازلی ہی اور تمام اشیاء نے اُسی سے وجود حاصل کیا ہی اور اسی اعتبار سے کل اشیاء اُس کی ذات سے ناقص ہیں کیوں کہ معلول کسی طرح علت کے برابر نہیں ہوسکتا۔ نیز ہم نے یہ بھی ذکر کر دیا ہی کہ بعض اشیاء کو واجب سے بلا توسط وجود حاصل ہوا ہی اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ پہلا وجود جو ذات واجب سے کسی کو عنایت ہوا وہ عقل اوّل ہی جس کا دوسرا نام عقل فعّال ہی یہی وجہ ہی کہ عقل اوّل کا وجود مکمل اور ہمیشہ باقی رہنے والا ہی اور ایک حالت پر قایم رہنے والا ہی جس میں تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا کیوں کہ مفیض حقیقی کا فیضان ہمہ وقت اور ہمیشہ کے لئے اُس پر طاری و جاری رہتا ہی۔ اسی وجہ سے عقل ابدی الوجود ہی اور اپنے سوا باقی تمام موجودات سے وجود میں تام و مکمل ہی۔ البتہ ذات واجب کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو سراسر ناقص ہی کیونکہ علت و معلول کسی حال میں مساوی ہو ہی نہیں سکتے جیسا کہ بیان کیا گیا۔

اِس کے بعد عقل اوّل کی وساطت سے نفس کا وجود ہوا۔ اور چوں کہ نفس معلول ہونے کی وجہ سے عقل سے ناقص الوجود تھا اِس لئے اپنے کمال و اتمام اور متابعت علت (عقل) کی ضرورت سے حرکت کا محتاج ہی اور ہمیشہ حرکت و تبدل میں مصروف رہتا ہی۔ مگر اجسام طبعی کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو نفس کو مکمل و اعلیٰ مرتبہ میں پاؤ گے۔

نفس کے بعد اُس کی وساطت سے افلاک کا وجود ہوا اور چوں کہ افلاک بہ نسبت نفس کے ناقص الوجود ہیں اِس لئے ایسی حرکت کے محتاج ہیں جس کی اُن کے جسم طاقت رکھتے ہیں یعنی حرکت مکانی۔

اب چوں کہ افلاک کی علت کا فیض ہمیشہ جاری رہتا ہے اور کبھی سکون و وقوف نہیں کرتا اس لیے افلاک کے واسطے حرکت دَوری (جس میں سکون نہیں ہے اور کل تبدل مکانی نہیں کرتا بلکہ اجزا کرتے رہتے ہیں) مقرر ہوئی جو بحکم خداوندی اُس کی تکمیل کا باعث ہوگی جس طرح اُس کی مرضی ہو۔

ان تمام مخلوقات کے پیدا ہونے کے بعد افلاک و نجوم کی وساطت سے ہمارے اجسام کا وجود معرض ظہور میں آیا اور چوں کہ ہمارے اجسام کی علت وجود و سبب تخلیق یعنی افلاک و کواکب فانی تھے بلکہ اس قدر غیر ثابت کہ ایک حال پر کسی آن بھی قایم نہیں رہتے لہذا ہم کو جو وجود اُن سے حاصل ہوا وہ انتہا درجہ کا تغیر پذیر اور ضعیف و ناقص حاصل ہوا بلکہ ایسا وجود کہ اُس میں حرکت بھی ہے اور زمانہ بھی کہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور کبھی نہ تھا۔ ایک وقت موجود ہوا اور دوسرے وقت معدوم ہوگیا۔ اِس بیان سے ظاہر ہوگیا ہوگا کہ کل موجودات ہر قسم کے جناب باری کے عنایت و کرم سے وجود میں آئے۔ اور اُسی جناب کے وجود واجب سے نظام عالم قایم ہے اُسی کی قوت و قدرت تمام مخلوقات پر حاوی و ساری ہے۔

جب علت اوّل و سبب حقیقی کو تمام عالم سے اس قسم کا تعلق ہے تو غور کرنا چاہیئے کہ خالق بے نیاز اپنا فیض ایک لمحہ کے لیے بھی مخلوق سے اُٹھالے تو تمام دُنیا اُسی وقت معدوم ہو جائے اِس واسطے کہ جواہر کو اعراض کے ساتھ نسبت کر کے دیکھو تو پاؤ گے کہ جوہر بذاتہ قایم ہوتا ہے اور مختلف بلکہ متضاد اعراض کو قبول کرتا ہے مگر اعراض کے معدوم و منتفی ہونے سے خود معدوم نہیں ہوتا، بخلاف عرض کے کہ وہ ہر طرح سے ناقص و ضعیف ہے۔

ایسے ہی جب ہم جواہر عالم کو اُن کے خالق و مبدع اوّل کے مقابلہ میں لا کر دیکھتے ہیں تو اِن جواہر کو بھی قایم بنفسہ نہیں کہہ سکتے بلکہ ان کی شان بھی اعراض کی طرح فانی و غیر قایم معلوم ہوتی ہے کہ اگر جناب باری کا فیض ایک آن کے واسطے بھی ان جواہر سے منقطع فرض کر لیا جاوے تو سب یک لخت معدوم ہو جائیں۔

اِس مقام پر ہم ایک اور دقیق مسئلہ بیان کرتے ہیں۔
یہ تو ثابت شدہ اور معلوم ہی کہ ہر جوہر مرکب کی ترکیب ہیولیٰ وصورت سے ہوتی ہی اور صورت ہیولیٰ پر بذریعہ ترکیب کے فائز ہوتی ہی۔ اور ترکیب خود ایک قسم کی حرکت ہی جس کا محرک اُس کی ذات کے سوا کوئی دوسرا ہی۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔
اور یہ بھی فن الٰہیات میں اپنے موقع پر ثابت ہو چکا ہی کہ (یہاں اُس کی تفصیل ہمارے مقصود وعزم اختصار کے منافی ہی) صورت ہیولیٰ کے بغیر اور ہیولیٰ صورت سے علیحدہ پایا جانا ممکن نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں کسی ایسے موجد کے محتاج ہیں جو ان کو ایک وقت میں وجود میں لائے اور ان کے لئے ایسے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہی جو بہنگام تخلیق ہی دونوں کو ملا کر پیدا کرے اور یہ تو بیان ہی کیا جا چکا ہی کہ ترکیب حرکت ہی جس کے لئے بوجہ استحالہ تسلسل ایسے محرک کی ضرورت ہی جو خود متحرک نہو۔ پس وہی محرک اوّل واحد وازلی ہی۔ دوسرے یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہیولیٰ اوّل کے سوا ایک ہیولیٰ ثانیہ بھی ہی جو اجسام میں مختلف صورتیں پیدا ہونے کی استعداد رکھتا ہی اور تمام صور طبعیہ واجسام میں پایا جاتا ہی اور طبیعت اُس (ہیولیٰ ثانیہ) پر مشتمل وحاوی ہی اور طبیعت ایسی خداداد قوت ہی کہ تمام اجسام میں نافذ ہوتی ہی اور وہی اُن اجسام کو کمال حاصل کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہی۔ اور چوں کہ طبیعت کو کسی وقت اور کسی حال میں عجز ونقصان لاحق نہیں ہو سکتا کیوں کہ اُس کو قوت مجردۂ الٰہیہ سے ہمیشہ فیض پہونچتا رہتا ہی اس لئے اجسام ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اپنے نقصان کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں ہیولیٰ ثانیہ خود جسم ہی۔

فصل دہم

(اِس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں پیدا کیا)

جو لوگ امور نظریہ میں غور کرنے کے عادی ومشاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز

بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہوسکتی۔ اِس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرندو پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اِس خیال نے اِس قدر ترقی کی کہ جالینوس بھی اِسی کا قائل ہوگیا۔

مگر حکیم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اِسی خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئے وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئے ہم اِس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل۔ موت و حیات۔ فنا و بقا ہوتی رہتی ہے اُس کی حقیقت یہ ہے کہ اُن مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور ہیولیٰ (جس کا ہم باب گزشتہ میں ذکر کر آئے ہیں) جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکما نے صاف طور پر تشریح فرمادی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے امر ثابت کے تابع ہوتی ہے جو متغیر نہیں ہوتا اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا صور ہیولانیہ اجسام میں حلول کرتی یا اُن میں پائی جاتی ہیں اور جسم جو اُن صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اپنی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں خود وہ جسم جس کو ہیولیٰ ثانیہ کہنا چاہئے متبدل نہیں ہوا کرتا۔ اب غور کرنا چاہیئے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی ہے اُس میں تین احتمال ہوسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اِس جسم میں باقی رہی اور اُس نے دوسری صورت اختیار کرلی۔ دوسرے وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہوگئی تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہوگئی۔ پہلا احتمال اِس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہوسکتیں۔

دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہیں۔ ان کا نقل و تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے جو اُن کے حامل ہوں خود بذاتہا منتقل نہیں ہوسکتیں (یہ مسئلہ فلسفہ الٰہی میں اپنے محل پر بہ تفصیل پایۂ ثبوت

کو پہونچ چکا ہے یہاں اُس کی تشریح ہمارے منشا وغرض کے خلاف ہی اس لئے کہ اس کتاب میں ہمیں اختصار مدنظر ہی) -

پس خواہ مخواہ تیسرا احتمال باقی رہ گیا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہی تو پہلی صورت باطل ہو جاتی ہی یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہی۔ اور جب صورت اوّل میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوئی ہی) کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی۔ کیوں کہ اُس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اِس میں منتقل ہونا دونوں شکلوں کا بطلان ظاہر ہو چکا ہی لہذا ثابت ہوا کہ جملہ اشیا متکونہ ومتغیرہ یعنی صورت او خطوط اور نقش ونگار اور تمام اعراض وکیفیات کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔

حکیم جالینوس نے جو بیان کیا ہی کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سراسر غلط ہی اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہی۔ کیوں کہ اللہ تعالےٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لاتا تو ابداع کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اِس لئے کہ ابداع کے معنی میں ایجاد الشئ لا من شئ یعنی کوئی چیز ایجاد کی جائے لیکن کسی چیز سے نہ پیدا کی جائے۔ اور قول جالینوس کی بنا پر لازم آتا ہی کہ کوئی موجود ابداع سے پہلے موجود تھا۔

اِس مسئلہ کے متعلق اگر ہم اُن امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں (یعنی عالم اجسام کی باتیں) تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی ہی اور وہ شے پہلے نہ تھی۔

اِس کی مثال یہ ہی کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہی۔ کیوں کہ حیواں منی سے پیدا ہوتا ہے اور منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت بتدریج قبول کرتی ہی۔ اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہی۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہی اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے اور نباتات استقصات یا عناصر سے۔ اور عناصر بسائط سے اور بسائط ہیولیٰ وصورت سے بنتے ہیں

یعنی وہی منی پہلے ان صورتوں میں تھی اور ہیولے و صورت چوں کہ اوّل موجودات ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ پائے نہیں جا سکتے، اِس لئے ان کا انحلال کسی شے موجود کی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی انتہائے انحلال عدم تک پہونچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔



مسئلۂ ثانیہ نفس اور اُس کے احوال کے بیان میں

فصل اوّل

(اثبات نفس کے بیان میں اور یہ کہ نفس جسم یا عرض نہیں ہے)

نفس کے متعلق یہ تحقیق کرنا کہ اُس کی ماہیت کیا ہے اور کس قسم کا وجود رکھتا ہے اور بدن سے مفارقت کے بعد باقی رہتا ہے یا گیا۔ اور باقی رہتا ہے تو کس شان سے، ایک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن چوں کہ ہمارا مقصد اصلی اور عقیدۂ شرعی (یعنی قیامت و معاد وغیرہ مسائل مذہبی کا اثبات) بغیر اس کے ممکن نہیں کہ نفس کا وجود ثابت کیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ جسم بھی نہیں ہے اور نہ عرض و مزاج ہے بلکہ ایک جوہر ہے قایم بذاتہ اور موت و فنا سے بری ہے۔ لہٰذا اس بارہ میں کلام کرنا ضروری ہوا۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی جسم اُس وقت کسی صورت کو قبول کر سکتا ہے جب کہ اپنی پہلی صورت کو چھوڑ دے اور اُس سے مفارقت کلّی حاصل کرے مثلاً چاندی انگشتری کی صورت اُس وقت اختیار کر سکتی ہے جب بٹن کی صورت بالکل چھوڑ دے یا موم پر ایک مُہر تب لگ سکتی ہے جب پہلی مہر اُس کے اوپر سے اچھی طرح مٹا دی جائے۔ ایسے ہی تمام اجسام کا حال ہے اور یہ بات ایسی ظاہر

ہے کہ اُس کے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی پس جب ہم دیکھیں کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کا یہ حال نہیں ہے جو اجسام کا بیان ہوا بلکہ وہ مختلف اور کثیر صورتیں اختیار کر لیتی ہے دراں حالیکہ کوئی صورت سابقہ اُس سے زائل و محو نہیں ہوتی، تو خواہ مخواہ تسلیم کریں گے کہ وہ جسم نہیں ہو سکتی۔

اور جب اُس کا یہ حال معلوم ہوا کہ جس قدر زیادہ صورتیں وہ قبول کرتی جاتی ہے اُسی قدر قبولِ صُوَر کی قوت اُس میں بڑھتی جاتی ہے حتیٰ کہ اِس قبولیت و استعداد اور قوت کی کوئی انتہا نہیں تو ہمارا یقین اُس کے جسم ہونے کی بابت اور بھی قوی ہو جاتا ہے یعینہ یہی حال نفس مدرکہ کا ہے کہ جب وہ کسی امر کو ادراک کر لیتا ہے اور اُس مدرَک و معلوم کو اچھی طرح گرفت کر لیتا ہے تو اُس میں دوسری اشیاء کے علم کی طاقت آجاتی ہے بغیر اِس کے کہ پہلا ادراک اُس سے زائل ہو۔

یہاں تک کہ جب بہت سی صورِ معقولات وہ حاصل کر لیتا ہے تو یہ قوت مدرک اِس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جتنے معقولات و معلومات آتی جائیں وہ ان کو لیتا جاتا ہے۔ اور لطف یہ کہ پہلے معقولات کا محو ہونا تو درکنار برابر یہ قوت ادراک قوی ہوتی جاتی ہے۔

پھر یہ بھی مسلم اور ظاہر ہے کہ انسان تمام مخلوقات عالم سے اسی قوتِ ادراک کی وجہ سے ممتاز ہے ورنہ صورت شکل یا جسم و طاقت میں اُس کو کوئی فضیلت نہیں ہے کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں سے انسانیت میں افضل و برتر ہے تو کسی کی بھی یہ مُراد نہیں ہوتی کہ وہ چہرہ مہرہ یا صورت شکل میں اچھا ہے بلکہ اسی قوت عقل کی اُس میں زیادتی ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ اعلیٰ درجہ کی انسانیت رکھتا ہے۔ اسی صفت انسانی کو کبھی نفس ناطقہ کہتے ہیں کبھی قوت عاقلہ و قوت ممیزہ وغیرہ ناموں سے نامزد کرتے ہیں نیز اور بھی بہت سے نام ہیں جو نام چاہو لو۔

ہم نفس کے جسم ہونے کی ایک دلیل اور پیش کرتے ہیں کہ تمام حیوانات کے (جن میں انسان بھی ہے) سارے اعضائے ظاہری و باطنی چھوٹے اور بڑے کسی نہ کسی غرض کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور ہر ایک عضو اُس غرض کے حصول کا آلہ ہے کہ بغیر اُس آلہ کے وہ غرض خاص حاصل نہیں ہو سکتی۔ پس جب تمام اعضا آلات ٹھیرے تو اب ضروری ہے کہ کوئی اُن سے کام لینے والا ہو جیسا کہ نجار و معمار وغیرہ اپنے اوزاروں سے کام لیتے ہیں۔ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ جسم کا ایک عضو دوسرے عضو سے کام لیتا ہوگا تو سراسر خلاف عقل ہے اس لئے کہ وہ عضو جس کو تم نے کام لینے والا تجویز کیا وہ خود بھی تو کسی کام کا آلہ یا کسی عضو کا جزو ہوگا اور یہ تسلیم ہو چکا ہے کہ کل اعضا بطور آلات قابل استعمال و کارآمد ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ ان سب سے کام لینے والا ان سے غیر ہو۔ اور جب کہ کار فرما غیر ہوگا اور جزو بھی نہ ہوگا تو ضرور ہے کہ جسم نہ ہوگا تاکہ جسم سے تکمیل افعال کرا سکے۔ اور ضرور ہے کہ جسم کی جگہ کام بھی نہ دے گا۔ اور آلات جسمانیہ کی جگہ بھی نہ گھیرے گا کیوں کہ اُسے بوجہ جسم ہونے کے مکان کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اُن تمام اعضا یا آلات سے جن جن اغراض مختلف کے لئے وہ بنائے گئے ہیں وقت واحد میں یکبارگی کام لے گا اور اُن ہی اغراض مخصوصہ کو بلا کسی غلطی یا عجز کے پورا کرائے گا۔ تاکہ تمام آلات سے ایک مقصد مستقل حاصل ہو۔ ظاہر ہے کہ جملہ صفات مذکورۂ بالا اجسام کے نہیں ہو سکتے۔ اور یہ سارے کام اجسام سے سرانجام ہونا ممکن نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ان اعضا و آلات سے کام لینے والی کوئی اور چیز ہے جو جسم سے غیر ہے اور جس میں صفات مذکورہ پائی جاتی ہیں اور اُسی کو ہم نفس کہتے ہیں۔

یہ امر کہ نفس ناطقہ عرض یا مزاج بھی نہیں ہے ہم اُس موقع پر ثابت کریں گے جہاں عقل و حس کا فرق بیان ہوگا۔ مگر یہاں ایک دلیل بیان کئے دیتے ہیں۔

مزاج اور کُل اعراض جو جسم میں پائے جاتے ہیں سب جسم کے تابع ہوا کرتے ہیں اور جو کسی کا تابع ہوا کرتا ہے وہ اُس سے ارذل و اخس ہوتا ہے اور وجود میں بھی اُس سے کم

درجے پر ہوتا ہے کہ بغیر متبوع کے وجود کے موجود نہیں ہو سکتا۔ پس جو چیز کسی سے کمتر و ادنیٰ ہو وہ اُس سے کس طرح خدمت لے سکتی ہے۔ اور کس طرح مثل حاکم و رئیس کے اُس پر ایسی حکومت کر سکتی ہے جیسے سُنار اپنے آلات پر کرتا ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس جسم و اعضائے جسم سے خدمت لیتا ہے لہٰذا وہ عرض اور مزاج نہیں ہو سکتا ہے۔

فصل دوم

(نفس تمام موجودات کا ادراک کرتا ہے خواہ وہ غائب ہوں یا حاضر، معقول ہوں یا محسوس)

ظاہر ہے کہ تمام موجودات یا مرکب ہیں یا بسیط اور ہم دیکھتے ہیں کہ نفس مرکبات کے تمام انواع و اشخاص کا ادراک کرتا ہے اور جملہ بسائط کا بھی۔ خواہ وہ مرکبات سے انتزاع کئے جاویں یا علیحدہ ہوں، نفس کے ادراک سے کوئی نہیں بچتا۔

امور بسیطہ دو قسم کے ہیں ہیولانیہ و غیر ہیولانیہ۔ امور غیر ہیولانیہ بسیطہ معقولات ہیں جو مادہ کے بغیر موجود ہیں اور بلا لحاظ مادہ کے ذہن میں آتے ہیں۔ مثلاً تمام مفہومات کلیہ و صور ذہنیہ۔

اور امور ہیولانیہ بسیطہ وہ ہیں جو مادہ و محل سے قریب ہیں اور وہم اُن کا ادراک کرتا ہے جیسے جزئیات کی ہیئت و صورت یا جیسے حکمت تعلیمیہ[1] کے مباحث کہ اس فن کے علما نقطہ اور خط اور سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابعاد ثلثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کر کے بحث کرتے ہیں۔ ایسے ہی جسم کے تمام توابع یعنی حرکت و زمان و مکان و اشکال کو تصور کرتے

[1] حکمت تعلیمیہ اُس علم کو کہتے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جائے خواہ مقدار متصل ہو یا منفصل اور جس میں مقدار متصل سے بحث کی جاتی ہے اُسے علم ہندسہ کہتے ہیں اور مقدار منفصل سے بحث کرنے والے علم کو علم العدد کہتے ہیں جیسے حساب وغیرہ۔ اور جس علم میں مقدار متصل و منفصل سے ایک ساتھ بحث ہو اُسے موسیقی کہتے ہیں ۱۲ مترجم

ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جملہ اشیاء جو جسم سے علیحدہ نہیں پائی جا سکتیں اُن کو مادہ سے جُدا فرض
کرتے ہیں اور اپنے اوہام کے ذریعہ سے کبھی اُن کو بسیط اور کبھی مرکب خیال کرتے ہیں۔
حتیٰ کہ بعض اوقات اُن کے توہم کی قوت اِس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جن صورتوں کو وہ اپنے
وہم ہیں مادّہ وجسم سے علیحدہ کرکے تصوّر کرتے ہیں اُن کو موجود فی الخارج سمجھنے لگتے ہیں۔
اور خیال کرتے ہیں کہ بذاتہا مادہ وموضوع سے خارج کوئی حقیقت رکھتے ہیں اور اس خلط
مبحث کی وجہ سے معقولات سے اُن صور منتزع کو متمیز نہیں کرسکتے۔ بلکہ سب کو اپنے
نزدیک معقولات سمجھنے لگتے ہیں اب یہ صاف ظاہر ہی کہ تمام ادراکات نفس کے ہیں
کہ وہ امور مرکبہ کو ادراک کرتا ہی پھر اُن ہیں تحلیل کرکے بسائط نکالتا ہی۔ پھر اُن بسائط کو
وہم ہیں پہونچاتا ہے۔ پھر اُن میں سے بعض کو مادہ وموضوع سے علیحدہ کرکے مختلف
قسم کی ترکیبات دیتا ہے۔ سو کبھی اُن ترکیبات کے لیے کوئی حقیقت خارج ہیں موجود اور
مطابق واقع ہوتی ہی جیسا کہ کسی غیر ملک کے انسان کی جسے نہیں دیکھا ہی صورت وسیرت صحیح
صحیح قیاس کرلی وغیرہ یا اُن ترکیبات کی کوئی حقیقت واقع ہیں نہیں ہوتی مثلاً عنقاء مغرب[1]
کا توہم کیا جاتے یا اُڑنے والا انسان فرض کرلیا جائے۔ یا کوئی شخص عالم سے خارج تصور
کیا جائے یا کوئی ایسا حیوان فرض کیا جاوے جس کا سر ہاتھی کا سا ہو اور جسم اونٹ کا سا۔ وغیرہ
ظاہر ہی کہ اِن چیزوں کا وجود وہم سے خارج کہیں نہیں ہی۔

مذکورۂ بالا مثالیں بسائط ہیولانیہ وغیر ہیولانیہ کی تھیں جن کو نفس ادراک کرتا ہی
مرکبات بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو استقصات یا عناصر دوسرے وہ جو عناصر سے

---

[1] عنقائے مغرب عرب میں اُس فرضی جانور کو کہتے ہیں جس کی بڑی گردن ہو اور عجیب وغریب حرکات اُس سے
سرزد ہوں مثلاً مشہور ہی کہ یہ جانور بچوں کو اُٹھا لیجاتا ہی۔ ان اطراف میں اسی جانور کو سیمرغ کہتے ہیں جس کی
نسبت عرب سے زیادہ یہاں مبالغہ کیا گیا ہی کہ ہاتھی کو پنجے میں لے کے اُڑجاتا ہی۔ وغیرہ۔
مغرب بفتح المیم پڑھنا غلط ہی بضم المیم ہے ۱۲ مترجم

مرکب ہوں اور مرکبات عنصری حیوانات ہیں یا جمادات یا نباتات۔ پھر ان تینوں قسموں میں بھی طرح طرح کے ترکیبات و مزاج ہیں۔ اور ان کی انواع کثیرہ کے افراد و اشخاص بے تعداد و بے شمار ہیں مگر نفس اُن تمام کا ادراک کرتا ہی۔

ایسے ہی عناصر چوں کہ چار ہیں اس لئے اُن کے امزجہ کی کیفیات بوجہ قلب و کثرت و شدت و ضعف عناصر بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہ اختلاف یا تو اس وجہ سے ہوسکتا ہے کہ کسی مرکب میں ایک عنصر اوروں سے زیادہ قوی ہوتا ہے یا دو عنصر بقیہ دو سے قوی ہوں یا تین چوتھے سے قوی ہوں۔ یا قوت میں تو سب برابر ہوں مگر کوئی ایک مزاج جسم کے موافق ہو یعنی طبیعت جسم کے موافق جو عنصر ہوگا اُس کا اثر یا قوت دوسروں سے زیادہ محسوس ہوگی۔

غرض ان تمام اقسام کے بسائط اور اُن کے مزاجوں کا ادراک بھی نفس ہی کرتا ہی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہی کہ چار طریقوں اور چار آلات کے ذریعہ سے نفس کا ادراک ہوتا ہوگا تاکہ ہر ایک آلہ ہر ایک عنصر کے لئے علٰحدہ وعلی الانفراد ہو۔ اور چوں کہ اجسام کے واسطے شدت و ضعف و قلب و کثرت عناصر طبعی امور ہیں لہذا نفس ہر ایک آلہ کے ذریعہ سے ہر ایک عنصر کی یہ کیفیات گوناگوں ادراک کرسکے۔ پس ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ فصل میں اس مسئلہ پر کافی بحث کریں اور مختصر طور پر یہ بتلائیں کہ نفس کل امور کو ایک قوت سے ادراک کرتا ہے یا چند سے اور ایک قوت سے ادراک کرتا ہے تو اُس کی کیا صورت ہی۔ باللہ التوفیق۔

فصل سوم

(نفس مدرکات مختلفہ کو کس طرح ادراک کرتا ہی؟)

یہ امر کہ نفس کے اجزا نہیں ہیں ہم سابقاً ثابت کرچکے ہیں اِس لئے کہ تجزی و انقسام جسم میں ہی ہوتا ہے اور نفس کا جسم ہونا ثابت ہوچکا ہی (لہذا نفس کا ادراک اجزا کے ذریعے سے نہیں ہوسکتا) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جتنے مرکبات ہیں اتنے مدرکات نہیں ہوسکتے۔ اِس واسطے کہ تمام مرکبات میں جو ادراک کیے جاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم کرنے والی ایک چیز ہے۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان میں کوئی ایک ہی شی ہے جو صغیر کے لئے حکم کرتی ہی کہ یہ صغیر ہے اور کبیر کو کبیر سمجھتی ہے۔ اور الوان و اشکال طعم و روائح میں بھی اسی طرح حکم لگاتی اور امتیاز کرتی ہے۔ ایسے ہی چند اشیا، اگر کسی ایک چیز کے مساوی ہیں تو اُن میں باہمی مساوات کا حکم لگاتی ہی۔ پس اگر بالفرض ادراک کنندہ مختلف ہوتے تو ایک درک کے ادراک کی ہوئی شے پر دوسری مدرک کا حکم کرنا صحیح نہ ہوتا اس موقع پر بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ نفس ایک ہی مگر وہ مدرکات کثیرہ و مختلفہ کو چند قوتوں اور مختلف طریقوں کے ساتھ ادراک کرتا ہی۔

اِس خیال کے متعلق ہم حسب ذیل بحث کرتے ہیں:۔

بعض حکما نے جب غور کیا تو جملہ امور موجودہ عالم کو دو قسم کا پایا ایک مرکب دوسری بسیط۔ ایسے ہی آلات ادراک اور قوت مدرکہ کو دیکھا تو بھی بعض کو بسیط اور بعض کو مرکب پایا۔ لہذا اُنھوں نے حکم لگا دیا کہ قوت مدرکہ و آلات ادراک جو مرکب ہیں وہ امور مرکبہ کا ادراک کرتے ہیں اور جو بسیط ہیں وہ بسیط کا۔ اُنھوں نے اپنے اس خیال کو اِس طرح بیان کیا ہی کہ "ہم بعض مدرکات کو مرکب پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات ہی کا

ادراک کرتے ہیں جیسے حواس خمسہ کہ یہ مرکبات کا ہی ادراک کرتے ہیں مثلاً آنکھ چوں کہ
مرکب ہی قوتِ باصرہ سے (جو آلات وطبقات چشم میں پائی جاتی ہے اور قوتِ باصرہ مکمل
نہیں ہو سکتی اور کام نہیں دے سکتی تا وقتیکہ تمام طبقات چشم پورے نہوں) لہٰذا مرکبات
عناصر کو مع مزاجاتِ مختلف ادراک کرتی ہی۔ اور جب ہم غور و خوض کرتے ہیں تو بعض
مدرکات کو بسیط پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مدرکات بسیطہ امور بسیطہ کو ہی ادراک
کرتے ہیں جیسا کہ افکار سے جملہ اشیاء کے تصوّرات و تصدیقات حاصل ہوتے ہیں۔ اور
ظاہر ہی کہ جیسے فکر بسیط ہے ایسے ہی یہ علوم و مدرکات بھی بسیط ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ بسیط
بسیط کا ادراک کرتا ہی۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر بسیط و مرکب اپنے مناسب و موافق کا
ادراک کرتا ہی۔ اِس دلیل سے بعض لوگ قائل ہوئے کہ بسیط بسیط کو ادراک کرتا ہے اور
مرکب مرکب کو۔

لیکن ارسطاطالیس اِس مقام پر بحث کرتا ہی اور یہ کہتا ہی کہ نفس ناطقہ ایک ہی قوت
رکھتا ہی اور اُسی قوت سے جملہ امور ہیولانی (مادیہ) مرکبہ وغیر ہیولانیہ (غیر مادیہ) بسیطہ
کا ادراک کرتا ہی۔ کیوں کہ اگر نفس ناطقہ محسوسات کو ایک قوت سے ادراک کرتا اور معقولات
کو دوسری قوت سے تو حاسہ کی غلطی کے وقت حکم حس کو حکم عقل سے کس طرح صحیح کر سکتا
ہی۔ جیسا کہ ایک حس دوسری حس کی غلطیوں کی تصحیح نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ حس ادراک
میں ہمیشہ غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً آنکھ کسی بڑی چیز کو دُور سے چھوٹا دیکھتی ہی جیسے آفتاب
ایک آئینہ کی برابر نظر آتا ہے جس کا قطر ایک فتر ہو۔ حالاں کہ آفتاب عالمتاب کرۂ زمین
سے ایک سو ساٹھ گنے سے بھی زیادہ ہی۔ ایسے ہی تم کشتی میں بیٹھے ہوئے جا رہے ہو
تو تمھیں دریا کے کنارے کی چیزیں چلتی ہوئی معلوم ہوں گی۔ حالاں کہ وہ ساکن ہوں
یا نہ ہوں اور پانی کے اندر بڑی چیز چھوٹی دکھائی دے گی۔ اور سیدھی لکڑی ٹیڑی نظر

لہ فتر انگوٹھے اور اُنگلی کے درمیاں کی مسافت کو کہتے ہیں اور بہر دو انگلیوں کے درمیان کی مسافت کو بھی کہتے ہیں ۱۲ مترجم

آئے گی۔ اور جن شکلوں کے درمیان بخارات حائل ہو جائیں اُن کی کچھ اور ہی مختلف صورت نظر آتی ہے۔ ایسے ہی آنکھ کی غلطیوں کی طرح قوت ذایقہ بھی غلطی کرتی ہے کہ صفراوی مزاج کے بیمار کو حلوائے شیریں تلخ معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔

غرض حس کی غلطیاں بیشمار ہیں۔ مگر جب حس غلطی کرتی ہے تو نفس ناطقہ سمجھ لیتا ہے کہ حق اور واقعی یہ بات نہیں ہے جو حس نے ادراک کی ہے۔ پس اُس کے ادراکات کو اصل حقیقت کی طرف لیجاتا ہے اور غلطی کی تصحیح کر لیتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اگر نفس ناطقہ معقول و محسوس کو ایک قوت سے ادراک نہ کرتا تو واقعی وغیر واقعی اور صحیح و غلط کا فرق کیسے جان سکتا اور کس طرح معقول و محسوس کو ملا کر ایک حکم لگا سکتا"۔ انتہیٰ قول ارسطاطالیس

اب ہم اس مسئلہ کو ذرا تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

نفس ناطقہ معقولات کو اور طریقہ سے ادراک کرتا ہے اور محسوسات کو دوسری طرح یعنی قوت ادراک ایک ہی لیکن نحو ادراک مختلف۔ کیوں کہ نفس جب امور معقولہ کو طلب و ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے جو مادہ سے مجرد و خالص ہے۔ اور پھل جاتا گویا کوئی ایسی چیز ڈھونڈھتا ہے جو اُس کے اپنے پاس ہے۔

اور جب محسوسات کو ادراک کرنے کا قصد کرتا ہے تو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ ذات سے قطع توجہ کر کے (جیسے کوئی باہر کی چیز تلاش کرتا ہے) کسی آلہ کو ڈھونڈھتا ہے جو اِس کام میں اُسے مدد دے اور مطلوب تک پہونچا دے۔ اگر وہ آلہ ٹھیک پایا تو اُس سے کام لیتا ہے اور امور خارجہ کو محسوس کر لیتا ہے اور اُن کی صورتیں خزانہ وہم میں پہونچا دیتا ہے۔

اور اگر نفس کو آلۂ ادراک نہیں ملتا تو ادراک نہیں کر سکتا۔ مثلاً کور مادرزاد چوں کہ الوان (رنگوں) کے ادراک کا آلہ نہیں رکھتا یعنی آنکھ اِس لئے اُس کا نفس اُن کو ادراک نہیں کر سکتا۔ اور چوں کہ خارج سے ادراک نہیں ہوا تو اعمیٰ کے خزانۂ وہم میں بھی الوان

کی صورتیں نہیں ہوتیں مگر یہ کیفیت معقولات میں نہیں ہی۔

یہ امر کہ نفس ہنگام ادراک معقولات اپنی ذات کی جانب رجوع کرتا ہی اس طرح ذہن نشین کرنا چاہیئے کہ انسان جب کسی رائے بدیع کی تحصیل کا قصد کرتا ہی یا کسی امر کے انجام پر غور کرتا ہے یا کسی مشکل و دقیق علم کو سیکھنا چاہتا ہی تو تمام محسوسات کو اپنی سے جُدا کر دیتا ہی اور کوشش کرتا ہی کہ حواس اتنی دیر معطل رہیں تاکہ اُس کے کام میں رخنہ اندازی نہ کرسکیں۔ اور اُس وقت نفس اپنی تمام قوتیں مجمع کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہی اور اِس قسم کا سرور و انبساط حاصل کرتا ہے جیسا کہ اُس شخص کو حاصل ہوتا ہی جو اپنی ذات کی طرف رجوع کرے اِس وقت پوری جمعیت خاطر کے ساتھ شے مطلوب کا ادراک کرتا ہی اور اِس کام میں اُسی مناسبت سے کم و بیش کامیابی حاصل کرسکتا ہی جس قدر کہ اُس کو انبساط ہو۔ اور تخلیہ وہم (کیوں کہ وہم ہی میں صور محسوسات رہتے ہیں) حاصل ہو اِس واسطے کہ وہم نفس کو رجوع الی الذات سے مانع ہوا کرتا ہی اور اُس کو اپنے خزائن معقولات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔

چوں کہ عقل اوّل کے نزدیک تمام اشیاء عالم حاضر و موجود رہتے ہیں اِس لئے اُن کے طلب کرنے کے واسطے نفس میں ایک حرکت ہی جو ہمیشہ اُس کو متحرک رکھتی ہی۔

یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہی کہ جب عقل کے نزدیک تمام معقولات حاضر ہیں تو بوجہ کثرت معقولات عقل کا بھی متکثر ہونا لازم آتا ہی۔

مگر ایسا شبہ کرنا نادانی ہی اِس لئے کہ عقل اور شی ہے اور معقولات شے دیگر۔ لہذا ان کے حضور ادراک سے اُس کا تکثر ضروری نہیں ہوسکتا۔

پس نفس جب معقولات کو ادراک کرنا چاہتا ہی تو اپنی تکمیل کے واسطے حرکت کرتا ہی اور عقل (جس میں تمام معقولات موجود ہیں) اِس کی طرف توجہ کرتا ہی تاکہ تمام علوم حاصل کر کے کامل ہو جائے اور عقل سے اتحاد کامل پیدا کرلے اِس حرکت نفس کو رویت و فکر کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس معقولات ومحسوسات دونوں کا ادراک کرتا ہی صرف طریقۂ ادراک میں فرق ہی۔ اور یہی ارسطاطالیس کا مذہب ہی کہ نفس ناطقہ امور بسیطہ کو بذات خود ادراک کرتا ہی اور امور مرکبہ کو بتوسط حواس خمسہ۔

جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیاء محسوسہ وجزئیات کو صرف حواس ہی ادراک کرتے ہیں نفس ادراک نہیں کرتا، بلکہ وہ صرف کلیات کو ہی ادراک کرتا ہی غلط ہی۔ اصل یہ ہے کہ نفس ناطقہ تمام جزئیات وکلیات کو قوت واحد سے ادراک کرتا ہی اگرچہ طرق ادراک مختلف ہیں۔

ارسطاطالیس نے یہ تشبیہ دی ہی کہ نفس ناطقہ اشیاء بسیطہ معقولہ کو بخط مستقیم ادراک کرتا ہی یعنی بلاواسطہ اور اشیاء مرکبہ محسوسہ کو بخط منحنی یعنی بواسطۂ حواس ادراک کرتا ہی۔

حکیم ثامسطیوس نے اپنی کتاب میں جو نفس کے بارہ میں لکھی ہی اس مضمون کو نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہی جس میں سے ہم بھی آیندہ کچھ بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل چہارم

(اس بیان میں کہ جہت عقل وجہت حس میں کیا فرق ہی اور ان جہات میں کون اشیاء مشترک ہیں اور کون متبائن ہیں)

نفس ناطقہ کے ادراک معقولات کو تعقل کہتے ہیں اور محسوسات کے ادراک کرنے کو احساس یا حس سے موسوم کرتے ہیں۔

منجملہ دیگر وجوہ اشتراک وعموم ایک انفعال ہی جو ہر دو جہات عقل وحس میں پایا جاتا ہی یعنی یہ دونوں جب اپنے مدرک کی جانب مستحیل ہوتے ہیں اور اُس کو حاصل کرکے کمال پیدا

کرتے ہیں اور اس طرح قوت سے فعل میں آتے ہیں تو اپنے اپنے مدرک سے ایک طرح کا انفعال وتاثر حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ عقل وحس دونوں جب تک کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے عقل وحس نہیں کہے جا سکتے مگر بالقوۃ۔ اور جب ادراک کر لیتے ہیں تو عقل بالقوۃ عقل بالفعل ہو جاتی ہے اور حس بالقوۃ[1] حس بالفعل کہلانے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ انفعال واثر جو ادراک سے عقل وحس پر پڑتا ہے وہ ان کا کمال ہے کیوں کہ یہی انفعال اُن کی استعداد وقوت کو وجود وفعلیت میں لاتا ہے۔

عالم میں بعض اشیا منفعلہ انفعال سے فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً پانی جب حرارت نار سے اثر وانفعال حاصل کرتا ہے تو نہ پانی رہتا ہے نہ اُس کی برودت۔ سب کچھ فنا وفساد پذیر ہو جاتا ہے۔ لیکن چوں کہ ہم نے دیکھا کہ عقل وحس انفعال سے اپنے کمالات حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ان انفعالات سے کامل ہوتا ہے۔

ہم نے بیان کیا ہے کہ نفس اس انفعال کے سبب جو ادراک سے ہوتا ہے اپنی قوت واستعداد سے فعل میں آتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ نفس کو ہیولانی کہا گیا ہے۔ یعنی جیسا کہ ہیولے جب کوئی صورت اختیار کرتا ہے تو اُس سے پہلے خالی ہوتا ہے ایسے ہی نفس اشیاء معقولہ ومحسوسہ کو تصوّر کرتا ہے دراں حالیکہ قبل ازیں اُن کا تصوّر نہ کیا تھا اور اُن اشیاء سے خالی تھا باایں ہمہ ایسا نہیں ہے کہ نفس تمام اشیاء کو بعینہا ایک ہی وقت میں ادراک وتصوّر کرتا ہو بلکہ کسی شخص کو ایک وقت میں تصور کرتا ہے اور دوسری شے کو دوسرے وقت۔ پس اگر نفس میں کوئی شے ثابت نہ پائی جائے جو قابل قبول صور مختلفہ ہو اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال پذیر ہو تو کس طرح وہ مختلف صورتوں کو ادراک کر سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ زید اوّل نہیں جانتا ہے کہ عالم مصنوع ہے۔ اُس کے

---

[1] بالقوۃ کے یہ معنی ہیں کہ فلاں کام کی استعداد وقوت ہے اور جب وہ کام ہو گیا تو وہ خود فعلیت میں آ گیا اور بالفعل کہنے لگے ۱۲ مترجم

بعد اُس کو اُس کا علم ہوتا ہی پس اگر زید میں اُس جاننے کی قوت و استعداد ہوتی تو کس طرح اس علم کو حاصل کر سکتا۔ جیسا کہ جمادات و نباتات وغیرہ تمام اشیا جو علم کی استعداد نہیں رکھتیں ادراک نہیں کر سکتیں۔

دوسری مثال قوّت باصرہ ہی کہ تمام مبصرات کو ادراک کرتی ہے اور جس طرح کل الوان کو اس شان سے ادراک کرتی ہی کہ اُن کی طرف مستحیل ہوکر اپنا کمال حاصل کرتی ہی یا جس طرح یہی قوتِ بصر تمام مرئیات کو علی السویہ ادراک واحد سے حاصل کرتی ہی کیوں کہ تمام مبصرات کی طرف اُس کی نسبت مساوی و واحد ہی۔ نہ تو جس قدر کوئی رنگ واقع میں ہی اُس سے کم و بیش دیکھتی ہے اور نہ کسی رنگ کو دوسرے سے کم و بیش ادراک کرتی ہی بالکل اسی طرح نفس جملہ معقولات کا ادراک علی السویہ کرتا ہی نہ کم و بیش نہ خلاف واقع اس لئے کہ اُس کی نسبت بھی تمام امور معقولہ سے مساوی ہی۔ اور جیسا کہ قوت باصرہ قبل ادراک کسی مبصر کے عین نہیں ہوتی بلکہ اُس سے علیحدہ اور غیر ہوتی ہی اسی طرح نفس قبل از قبول معقولات کوئی شے معقول و مدرک نہیں ہوتا بلکہ اُن سب کا عادم و منافی ہوتا ہی۔ عقل و حس دونوں کا حال ادراک کے بارے میں مثل ہیولیٰ کے ہی کہ جس طرح ہیولیٰ تمام صورتوں کے قبول کی استعداد رکھتا ہی لیکن قبل از قبول صور اُس میں ایک صورت بھی نہیں ہوتی بلکہ وہ تمام صورتوں کا عادم ہوتا ہے اور نہ وہ کسی صورت مخصوصہ کی استعداد خاص طور پر رکھتا ہی کیوں کہ جملہ صور کو بقبول واحد علی السویہ حاصل کرتا ہی اسی طرح باصرہ مثلاً قبل از قبول مبصرات کوئی شے مبصر نہیں بلکہ تمام مبصرات کی عادم ہی۔ اور ایسے ہی نفس قبل از قبول معقولات شے معقول نہیں بلکہ جملہ معقولات کا عادم و منافی ہی تفصیل اس کی یہ ہی کہ مثلاً آنکھ قبول جملہ الوان کے لئے رکھی گئی ہے اسی واسطے ہر ایک لون کی عادم ہی یعنی اُس میں کوئی رنگ نہیں ہی کیونکہ اگر کوئی لون خاص ہوتا تو اُس کے مخالف لون کو مشکل سے قبول کرتی۔ اور اگر قبول بھی کر لیتی تو اُس مخالف کا پورا ادراک بوجہ اپنے

رنگِ خاص کے شمول کے نہ کر سکتی۔

ایسے ہی ہیولیٰ چوں کہ صور کے لئے موضوع ہے اِس واسطے اُس کی کوئی صورت مخصوصہ نہیں ہے بلکہ تمام صورتوں کو ایک ہی قسم کی استعداد کے ساتھ علی السویہ اور واحداً بعد واحدٍ قبول کرتا ہے اور اُس کی نسبت سب کے ساتھ برابر ہے کسی کے ساتھ کم و بیش نہیں یہی کیفیت ہیولیٰ اولیٰ کی ہے جو تمام اشیاء کا مادہ مستعدہ ہے اس لئے کہ جب ہیولیٰ ثانیہ (یعنی عناصر) قبل از قبول صور اُن کا عادم ہے تو ہیولیٰ اولیٰ جو تمام صور اشیاء کا قابل ہے بطریق احسن و بالضرور اُن تمام صورتوں کا قبل از قبول عادم ہونا چاہیئے۔

یہی حال بعینہٖ جملہ حواس ظاہری کا ہے در باب قبول محسوسات اور یہی حال نفس انسانی یا عقل کا قبول معقولات کے بارہ میں ہے۔ کیوں کہ اگر عقل انسانی کے ساتھ کوئی صورت خاص مخصوص ہوتی تو کسی دوسرے کو کیوں قبول کرتی اور اگر قبول بھی کرتی تو اپنی مناسب و موافق صورت و حقیقت کو بآسانی و بکثرت قبول کیا کرتی اور اپنے مخالف کو بدقت اور شاذ و نادر حاصل کر سکتی حالاں کہ ایسا نہوناظاہر ہے۔

چوں کہ نفس عاقلہ ہر صورت کا عادم ہے اور ہر معقول کو ایک ہی طور پر علی السویہ ادراک کرتا ہے اِس واسطے ہم نے کہا ہے کہ نفس بسیط ہے کیوں کہ مرکب اُسے کہتے ہیں جو موضوع (مادہ) اور صورت سے مرکب ہو اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ نفس کل صورتوں کا قبل از تعقل عادم ہے۔ لہذا بسیط ہے۔

اِسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس نہ جسم ہے نہ عرض۔ کیوں کہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صاحب صورت خاص ہوتا حالاں کہ ہم اُس کی ترکیب کا بطلان کر چکے ہیں اور اگر عرض ہوتا تو بصورت ہیولانیہ ہوتا اور مقولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ مگر ہم اُسے بھی باطل کر چکے ہیں۔ یہاں تک اُن امور کا ذکر ہوا جن میں عقل و حس کے مباینت و فرق ہے۔

حس کی شان یہ ہی کہ جب اُس پر محسوس قوی وارد ہوتا ہی تو وہ اُس کے ادراک سے عاجز ہوتی ہی یا ادراک سے اُس میں ضعف و تکان آجاتا ہی مثلاً آنکھ تیز روشنی کو یا اپنی طاقت سے زائد روشن اشیاء کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور اگر دیکھتی ہی تو خیرہ ہوجاتی ہی اور نقصان بصر حاصل کرتی ہی یا مثلاً قوت سامعہ اُن ہولناک آوازوں کو جو اُس کی طاقت سے فائق ہوں سننے سے ضعف و تکان حاصل کرتی ہی۔ ایسا ہی سب حواس کا حال ہی۔ مگر عقل انسانی کی یہ کیفیت نہیں ہی بلکہ وہ جس قدر معقولات قویہ کا بکثرت ادراک کرتی ہی اور صور مجردہ عن الہیولیٰ کو زیادہ غور و فکر سے تصور کرتی ہی اُسی قدر کامل ہوتی ہے اور ادراک میں قوت و تیزی حاصل کرتی ہی۔ اور جتنی اُس میں قوت بڑھتی ہے اُسی قدر دوسرے معقولات کے ادراک پر زیادہ قادر ہوتی ہی۔

دوسری وجہ تباین و افتراق یہ ہی کہ حس جب کسی محسوس قوی کو ادراک کر کے محسوس ضعیف کی طرف رجوع کرتی ہی تو اُس کا ادراک ممکن نہیں ہوتا مثلاً آنکھ جب آفتاب پر نظر کر کے لوٹتی ہی تو دوسری کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔ بخلاف عقل کے کہ یہ کسی معقول قوی کے ادراک کرنے کے بعد ناقص و ضعیف نہیں ہوتی بلکہ دیگر ادراکات کے لیے قوی و تیز ہوجاتی ہی۔

سبب اس کا یہ ہی کہ حس جسم سے مفارق نہیں ہی اور اُس کا ادراک جسم منفعل کے ذریعہ سے ہوتا ہی جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہوسکتا۔ اور اُس میں محسوس قوی کا اثر جب تک باقی رہتا ہے دیگر محسوسات کے ادراک سے مانع آتا ہے۔ لیکن عقل کا یہ حال نہیں اس لئے کہ وہ جسم سے علیحدہ ہی اور اُس کے بعد بھی باقی رہتی ہی (جیسا کہ ہم عنقریب ثابت کریں گے) اور اُس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اشیاء قویہ کے ادراک کے بعد اشیاء ضعیفہ کو بھی بآسانی ادراک کرسکتی ہی۔

• اِس مقام پر یہ بھی ثابت ہوگیا کہ نفس صورت ہیولانیہ نہیں ہی کیوں کہ ایسا ہوتا تو جسمانی

اشیاء کی جو صفات تھیں وہ اس میں پائی جاتیں حالاں کہ ہماری مذکورہ بالا تقریرات سے نفس کی جسمانیات سے مباینت ثابت ہو چکی ہے۔

نفس کی صورت ہیولانی نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ نفس بذریعہ عقل کے اُن امور کو ادراک کرتا ہے جو ہیولیٰ سے متعریٰ و مجرد ہیں مثلاً عقل اپنی ذات کو تصوّر کرتی اور مقدمات بدیہیہ کو ادراک کرتی ہے کہ دو چار کا نصف ہے وغیرہ۔ اور یہ جانتی ہے کہ ایجاب و سلب کے درمیان کوئی تیسرا مرتبہ نہیں ہو سکتا۔ اور صانع اوّل کو تصوّر کرتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ خارج از فلک نہ خلا ہے نہ ملا اور اسی قسم کی بہت سے امور کا ادراک کرتی ہے جن میں سے ایک بھی حس سے ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ امور مذکورہ ہیولانی نہیں ہیں نہ کسی مادّہ میں پائے جاتے ہیں۔

اور عقل اپنے ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی اسکی دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہے کہ وہ آلہ اُس کے افعال مقصودہ میں امداد کرے اور اُس کے کاموں کو جیسا کہ چاہیئے پورا کردے اور اگر کوئی چیز اُس شخص کے کام میں حارج ہو اور بجائے امداد کے اولٹا اُس کو اپنے افعال سے روکے اور اُس کے افعال اُس شے کی وجہ سے ناقص رہیں۔ تو وہ شخص اُس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اُس سے مدد لینا پسند نہیں کرتا۔ بعینہ یہی حال نفس عاقلہ کا ہے کہ اُس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے ضرور ہے کہ وہ اُس کے اصلی کام میں حارج و مانع ہوگی اس لئے کہ جیسا ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور تمام حواس و آلات کو معطل کرکے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہے اور اسی توجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کرسکتا ہے اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسی قدر اُس کا علم ناقص رہتا ہے لہذا کوئی چیز اُس کا آلہ نہیں بن سکتی اور نہ نفس جسم یا عرض یا صورت ہیولانی ہو سکتا ہے۔

عقل و حس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح حس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے

ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہوجاتی ہے عقل کا یہ حال نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اگر عقل بدن میں اِس طرح پائی جاتی جیسے صورت ہیولیٰ میں تو ضرور ضعف بدن کے ساتھ ضعیف ہوجاتی۔ اِس مضمون کی تائید میں ہم ارسطاطالیس کا قول نقل کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا کیونکہ اگر فاسد پذیر ہوتا تو بڑھاپے کے ضعف کمال کا اُس پر بھی ضرور اثر ہوتا جیسا کہ حواس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا لیکن اُس کی عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شیخوخت سے نفس معقل نہیں ہوتا البتہ حالت پیری کی تشبیہ ایسی ہے جیسے حالت نشہ یا مرض کی۔ انسانی عقل کا تصور و تفکر خراب ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اُس کو کوئی غیر چیز آکر فاسد کرے ورنہ وہ فی نفسہ عاقل و مدرک ہے اور رہتی ہے۔

اِس کلامِ حکمت نظام کی تفسیر علامہ ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی ہے کہ اگر عقل انسانی جسم کے فساد سے فاسد ہوجایا کرتی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعف ہوجاتی حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ عقل غیر فاسد ہے۔ اور نفس کا حال زمان شیخوخت میں سکر و مرض کا سا ہوتا ہے۔ اِس کے یہ معنی ہیں کہ جس طرح سکران یا نائم کی عقل و تمیز حالتِ نشہ و خواب میں کم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو یہ عقل کا قصور نہیں بلکہ اُس کے آلات ادراک اِن عوارض کی وجہ سے کام نہیں دیتے اور بخارات عارضی مانع ادراک ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایّام پیری میں جو کمی و قصور عقل کو عارض ہوتا ہے وہ جوہر عقل کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اِس لیے ہوجاتا ہے کہ بدن میں فعل عقل کی قابلیت نہیں رہتی۔ یہاں ہم ارسطاطالیس کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس کا تعلق فصل آیندہ سے ہے اور وہیں اُس کی تشریح معلوم ہوگی۔

حکیم موصوف اپنی کتاب کے مقالہ ثانیہ میں لکھتا ہے کہ عقل و نفس کی نسبت غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل شے دیگر۔ اور ممکن ہے کہ نفس عقل سے جدا ہوجائے اسی طرح جیسا کہ قدیم حادث سے یا کوئی ازلی

وابدی چیز ممکن و فاسد سے جُدا ہو جاتی ہی"۔

لیکن ظاہر یہ ہی کہ تمام اجزا نفس جُدا نہیں ہوتے۔جیسا کہ بعض حکمانے خیال کیا ہی۔

فصل پنجم

(نفس ایک جوہر حی ذاتی ہے کہ موت و فنا کو قبول نہیں کرتا۔ اور یہ بیان ہے کہ نفس خود حیات نہیں بعینہا بلکہ تمام ذی حیات اشیا کو حیات دیتا ہی)

یہ امر کہ نفس عین حیات نہیں ہی ہمارے گزشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہی اس لئے کہ اگر نفس حیات (زندگی) ہوتا تو حی (زندہ شخص کے ساتھ قایم ہوتا جو اُس کا موضوع و محل ہے اور اُس حالت میں نفس کا صورت ہیولانی ہونا لازم آتا ہی جو اُمور نسبتی میں سے ہونے کے سبب اپنے موضوع (یعنی بدن حی) کی محتاج ہی۔ حالاں کہ ہم نفس کا صورت ہیولانی ہونا باطل کر چکے ہیں لہٰذا نفس عین حیات نہیں ہی۔ دوسری دلیل یہ ہی کہ نفس ناطقہ بوجہ اُس فضیلت کے جو اُس کو حاصل ہے لذات و خواہشات بدنی کو ناپسند کرتا اور حقیر جانتا ہی۔ اور اُن کی تحصیل کو منع کرتا ہی۔ حالاں کہ یہ قاعدہ کلیہ ہی کہ کوئی چیز اُس شے کی معاندت و ممانعت نہیں کر سکتی جس سے اُس کا قوام و ثبات ہو بلکہ اُس کی طلب کیا کرتی ہی اس لئے کہ اپنے مقومات کے روکنے میں خود اُس کا بطلان و فساد متصور ہی اور اُن کی تحصیل و طلب میں قوام و قیام بلکہ زیادتی مدنظر ہی۔ لہٰذا اگر نفس عین حیات بدن ہوتا تو لذات و خواہشات بدنی کی کیوں حقارت و ممانعت کرتا جن سے بدن کا قیام و ثبات ہی۔

تیسری دلیل یہ ہی کہ بدن میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے صورت ہیولانیہ و حیات وہ سب بدن کی تابع ہیں اور جو چیز بدن کے تابع ہی وہ اُس کی ماتحت ہی۔ حالاں کہ ہم دیکھتے اور جانتے ہیں کہ نفس تدبیر بدن کرتا ہی اور رئیس و سردار کی طرح اُس پر حکومت کرتا ہے۔ لہٰذا نفس بدن میں اس طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ صورت ہیولانیہ ہی۔ پس اس لئے نفس عین حیات بھی نہیں۔ بلکہ

بدن میں حیات پیدا کرتا ہی اور چوں کہ حیاتِ بدن نفس کے سبب سے ہی اس واسطے ضرور ہی کہ حیات نفس کے لئے اوّل ہو اور بدن کے لئے بعد کو۔ اس تمام تقریر سے ثابت ہوگیا کہ نفس بعینہا صورتِ حیات نہیں ہی۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بہت سے افعال ایسے ہیں جو نفس کے واسطے خاص و مختص ہیں اور بدن سے مفارق و جُدا ہیں پس جس جبکہ افعال خاصہ بدن سے مفارق ہوں گے وہ خود بھی ضرور بدن سے علیحدہ ہوگی کیوں کہ اُس کو بدن کی کوئی حاجت نہیں ہو سکتی۔ اس مفارقت و عدم احتیاج پر ہم حکیم کا قول پیش کر کے استدلال بھی کر چکے ہیں کہ نفس بدن کے قوی ہونے سے قوت نہیں پاتا اور بدن کے ضعف سے ضعیف نہیں ہوتا۔

حکیم ارسطو کا قول جو ہم نے آخر فصل چہارم میں نقل کیا ہی یہی مذہب اُس کا اور بہت سے حکماے متقدمین کا اجزاء نفس کے بارہ میں ہی اور اجزاء نفس سے وہی انحاء و طرق ادراک مراد ہیں جن کا بیان ہم فصل سوم و چہارم میں کافی تشریح کے ساتھ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ اجزاء نفس اجسام کی طرح تجزی و انقسام نہیں پاتے۔ ان اجزاء سے مراد نفس شہوانی و نفس غصبی و قوت حافظہ وغیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ سب قوتیں ہیولانی ہیں ان کے کام آلات بدنیہ کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نیز کو اُن کی ضرورت اِس لئے ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔

اصل یہ ہی کہ نفس سے اعمال مختلف آلات مختلفہ کے ذریعہ سے سرزد ہوتے ہیں اس لئے ہر ایک فعل کا اُس کے آلہ سے منسوب کر کے نام رکھدیا گیا ہی کیوں کہ فعل ہمیشہ اُنہی آلات کی وساطت سے صادر ہوتے ہیں۔ اس کو یوں سمجھنا چاہیئے کہ جب بدن میں سے حرکات مختلفہ کے باعث غذا و خون وغیرہ تحلیل ہو جاتا ہی تو اُس کمی کے پورا کرنے کے لئے اور جبر مکافات کے واسطے جو خواہش بنا بر طلب غذا و جلب منفعت صادر ہوتی ہی وہ جگر کی جانب سے ہوتی ہی۔ ایسے زندہ شخص کو اپنے بدن سے کسی موذی و مخالف کے دفع کرنے کی غرض سے جو غصہ و غضب لاحق ہوتا ہی وہ قلب کی جانب سے پیدا ہوتا ہی یا فکر و تخیل کا صدور

اجزاء دماغ کے ذریعہ سے ہوتا ہی۔ پس یہ سب اعضاء رئیسہ چوں کہ نفس کے آلات ہیں اِن ہی
کے ذریعہ سے نفس اپنے افعال مقصودہ پورے کرتا ہی تو ارباب اصطلاح نے اِن آلات کا
نام نفس تجویز کیا اور نفس شہوانی و نفس غضبی وغیرہ اسماء سے موسوم کر دیا۔
لیکن حق یہ ہی کہ ان آلات سے جو کام لیتا ہی یعنی نفس ناطقہ وہ ان سب سے بدرجہا شریف و
اعلی ہی اس لیئے کہ وہ حاکم و انجینیر ہی اور یہ سب آلات متیس کے اوزار کی مثل ہیں اس واسطے
کہ یہ افعال جن اغراض وغایات کے لیئے کیئے جاتے ہیں وہ جملہ اغراض حکمت سے اکمل و اشرف ہیں
لہذا خود یہ آلات و افعال اپنے انجینیر کے حکیم حاذق و مدبر کامل ہونے پر دلیل ہیں۔
باقی نفس ناطقہ کی ذات کی نسبت پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ اپنے فعل خاص و حرکت ذاتی میں
کسی آلہ سے کام لیتا ہی نہیں۔ بلکہ یہ سب آلات اُس کے افعال اصلی و ذاتی حرکات کے حق میں
مضر و مانع ہوتے ہیں اور ان کا تعلق اُس کو اپنے اصل کام سے باز رکھتا ہی۔
اور یہی حرکت ذاتی نفس کے غیر فانی ہونے کی دلیل ہی۔
ہم آیندہ کسی مقام پر حرکت نفس کا مفصل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اب ہم اس امر پہ
دلیل پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ ہمیشہ باقی رہتا ہی اور کبھی فنا نہیں ہوتا۔ دلیل یہ ہی کہ نفس ناطقہ
ایک ایسی حرکت خاص رکھتا ہی کہ اُس حرکت کے وقت آلات جسمانیہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں
رکھتا نہ اُن سے کام لیتا ہے لہذا ایک جوہر مستقل ہونے کے سبب جسم کے فاسد ہونے سے
نفس فاسد نہیں ہوتا۔

اور یہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ لغت عربی میں نفس کے جسم سے جُدا ہو جانے کا
نام موت ہی اور ہر جسم کو میّت (مُردہ) کہتے ہیں جب کہ اُس سے نفس مفارقت کر جائے
پس انسان کو میّت کہتے ہیں جب کہ نفس ناطقہ اُس سے علیحدہ ہو جائے۔
اہل لغت کا قاعدہ ہی کہ جب کسی شی کی حقیقت و ماہیت بیان کرنا چاہتے ہیں تو کوئی لفظ
اُس حقیقت کے اظہار کے لئے مقرر کر لیتے ہیں اور جب اُس حالت کے خلاف دوسری صورت

ظاہر ہوتی ہے تو اُس کے لئے دوسرا لفظ وضع کرتے ہیں۔ اسی طرح نفس کے جسم سے متعلق ہونے کو حیات کہتے ہیں اور مفارقت کو موت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری مختلف صورتوں اور حالتوں کے مختلف نام ہیں مثلاً کپڑے کی صورت اصلی بگڑ جائے تو اُس کو بِلّی (پرانا ہوگیا) کہتے ہیں۔ اور لوہے کی صورت بگڑ جائے تو کہتے ہیں **صدی** یعنی زنگ خوردہ ہوگیا اور بنے ہوا مکان گر پڑنے کو انہدام کہتے ہیں۔ لیکن ہم متحیر ہیں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ جب نفس بدن سے علیٰحدہ ہوجاتا ہے تو نفس کی اُس حالت کا کیا نام رکھیں اور اُس کے لئے کون سا لغت وضع کریں جیسا کہ جسم کے اعتبار سے موت نام رکھتے ہیں

لیکن جو حالت جسم کی بعد مفارقت نفس کے ہوتی ہے وہی حالت نفس کی بھی ہوا کرتی ہو تو اُس کا نام سوائے موت کے کوئی اور کہنا چاہیئے مثلاً بطلان یا مثل اس کے۔

لیکن ہم ثابت کرچکے ہیں کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہے نہ عرض بلکہ ایک جوہر بسیط ہے اور علم طبیعات میں ثابت ہوچکا ہے کہ جوہر ضد نہیں رکھتا اور جس کی ضد نہیں ہوتی وہ بطلان پذیر بھی نہیں ہوسکتا لہذا نفس بھی محل بطلان نہیں ہے۔ اور اُس کی حالت مفارقتِ بدن کو بطلان بھی نہیں کہہ سکتے اور چوں کہ نفس غیر مرکب ہے اس لئے انحلال پذیر بھی نہیں۔

فصل آیندہ میں ہم حکمائے متقدمین کے اقوال بیان کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ علاوہ ارسطاطالیس کے (جس کا مذہب بیان ہوچکا ہے) اور لوگ بھی اسی کے قائل ہیں کہ نفس غیر میت ہے۔

فصل ششم

(اس فصل میں حکمائے متقدمین کا مذہب اور وہ دلائل بیان کئے جاتے ہیں جن سے اُنھوں نے ثابت کیا ہے کہ نفس موت کو قبول نہیں کرسکتا

افلاطون نے بقائے نفس کی تین دلیلیں بیان کی ہیں)

پہلی دلیل یہ ہے کہ اُن تمام اشیاء کو جن میں حیات پائی جاتی ہے نفس ناطقہ ہی حیات عطا

کرتا ہی اور جو چیز تمام ذی حیات اشیار کو حیات عطا کرے ضرور ہی کہ حیات اُس کے
لئے ذاتی ہو گی یعنی خود اُس کی ذات اور اُس کا جوہر مقتضی حیات ہو گا اور یہ ظاہر ہی کہ
حیات جس شے کی ذاتیات سے ہو وہ اپنی صفت ذاتی کی ضد کس طرح قبول کرسکتا ہے
لہذا نفس حیات کی ضد (موت) کو ہرگز قبول نہیں کرسکتا۔ اِس دلیل کو نہایت تشریح کے
ساتھ افلاطون کے اصحاب و تلامذہ نے اپنی کتب میں بیان فرمایا ہی۔ اِس کے مقدمات
اور اُن کی ترکیب کو صحیح ثابت کیا ہی اور صحتِ نتیجہ کا نہایت زور کے ساتھ ثبوت بہم پہونچایا
ہی۔ ہم تینوں دلیلیں بیان کرچکیں تو اُس میں سے کچھ بیان کریں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فساد پذیر چیز بوجہ کسی ردائت کے جو اُس میں پائی
جاتی ہے فاسد ہوتی ہے اور نفس میں کسی قسم کی ردائت و خرابی نہیں لہذا وہ فاسد
بھی نہیں ہوتا۔

ہمیں اوّل بطور تمہید کے ردائت کی حقیقت بیان کرنا چاہئے تب اس دلیل
کو پیش کرنا مناسب ہوگا۔

ردائت یعنی ناقص و خراب ہونا قریب ہوتا ہے فساد یعنی بگڑنے کے اور فساد
قریب ہی عدم کے۔ اور عدم قریب ہی ہیولیٰ کے۔ اِس کو یوں سمجھو کہ جہاں اور جس شے
میں ہیولے نہیں وہاں عدم بھی نہیں ہوسکتا۔ اور جہاں عدم نہیں وہاں فساد کا بھی
گزر نہیں اور جو شے فساد پذیر نہیں وہ ناقص و ردی بھی نہیں ہوسکتی۔ لہذا معلوم ہوا
کہ ہیولے معدن ردائت ہی اور یہی ہیولیٰ تمام شر و فساد اور خرابی و نقصان کا سرچشمہ
ہی۔ اسی سے سارے فساد پیدا ہوتے ہیں۔

ردائت کا مقابل جودت ہی جو بقا سے مقترن ہی اور بقا قریب ہی وجود کے
جس کو جناب باری عز اسمہ نے سب سے پہلے خلق فرمایا ہی۔ یہ وجود خیر محض ہی کسی قسم کا شر و
فساد یا عدم اُس کے پاس پھٹکنے نہیں پاتا۔ اِس وجود حق میں کسی قسم کے انفعال یا

ہیولی کا مطلق لگاؤ نہیں اور اسی وجود کو عقل اوّل کہتے ہیں۔

اِس مقام کے متعلق خیر وشر کا بیان نہایت طویل ہے ہم نے اختصار کی مجبوری سے اسی قدر پر اکتفا کیا ہی۔ جس شخص نے افلاطون اور جالینوس کی کتابوں میں اس مبحث کو دیکھا ہی یا برقلس کی کتاب جو خاص اس مضمون پر لکھی گئی ہے پڑھی ہے وہ پوری طور پر اِس بیان سے واقف ہوا ہوگا۔

نفس ایک صورت ہی جس سے بدن کامل ہوتا ہی لیکن وہ ہیولی نہیں ہے اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نفس صورت ہیولانیہ بھی نہیں ہی کہ اپنے وجود میں ہیولے کی محتاج ہو۔ لہذا نفس میں کسی قسم کی ردائت نہیں۔ اور جب ردائت نہیں تو فساد بھی نہیں ہوسکتا۔ اور فساد نہیں تو عدم کیسے ممکن ہی۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ "نفس ناطقہ غیر فانی ہی" اِس تقریر کو مختصر کرکے برہان کی شکل میں اس طرح لاسکتے ہیں کہ "نفس میں ردائت نہیں اور جس شے میں ردائت نہیں وہ فاسد نہیں لہذا نفس فاسد نہیں"

تیسری دلیل یہ ہی کہ نفس بحرکت ذاتی متحرک ہی اور جو شے بذاتہا متحرک ہوگی وہ فاسد نہیں ہوسکتی لہذا نفس بھی غیر فاسد ہی۔ اثبات دلیل اوّل کے لئے حکیم برقلس نے جو بیان کیا ہی اُس کو ہم حسب وعدہ بالاختصار ذکر کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ دو امر باہم متضاد ہوں اور ایک امر اُن میں سے کسی قوت سے صادر ہوا ہو تو دوسرا امر اس قوت کا بھی ضد ہوگا۔ مثلاً برودت حرارت کی ضد ہے اور حرارت آگ سے پیدا ہوئی ہے تو برودت آگ کی بھی ضد ہی۔ اِس قاعدہ کی بنا پر لازم آیا کہ نفس عاقلہ غیر فانی اور غیر قابل الموت ہی۔ اس لئے کہ موت حیات کی ضد ہی اور حیات اِس کے لئے ذاتی ہی۔

فصل ہفتم

(اِس فصل میں نفس کی ماہیت اور اُس کی حیات کا بیان ہے ایسی حیات
جو محافظ نفس ہے اور جس کے سبب نفس دائمۃ البقاء اور ابدی و سرمدی ہے)

جب کہ حکمائے کرام نے یہ دیکھا کہ نفس ناطقہ بدن کو حیات عطا فرماتا اور اُس کو تمام کمالات عطا کرتا ہے تو وہ اِس کے قائل ہو گئے کہ نفس عین حیات ہے۔ لیکن اس سے اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ نفس صورت حیات ہے کیوں کہ یہ امر بداہتہً باطل ہے اور ہم بھی اِس کو باطل کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ نفس حیات کو بدن کی طرف لے جاتا ہے اور چوں کہ بدن کے واسطے جلب حیات کرتا ہے لہذا خود حیات و بقا کا بدرجۂ اولیٰ مستحق ہے نیز جب حکما نے نفس ناطقہ کی نفس ذات کو بلحاظ نسبت بدن دیکھا تو اس امر کے قائل ہو گئے کہ نفس خود اپنی ذات کو حرکت دیتا ہے اور افلاطون نے بھی یہی فرمایا ہے کہ نفس خود حرکت ہے اِس لئے کہ اپنی کتاب **نوامیس** میں اُس نے لکھا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کو حرکت دیتی ہے اُس کی ذات اور اُس کا جوہر خود ایک حرکت ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفس کی حرکت پر ایک نظر ڈالیں ہم کہہ چکے ہیں کہ نفس ایک جوہر ہے مگر جسم نہیں ہے اور جسم کی چھ قسم کی حرکتیں جن کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں اُن میں سے کوئی اِس جوہر لطیف یعنی جسم کے قابل نہیں۔

اب نفس کے لئے جو حرکت موزوں و مناسب ہے وہ حرکت دَورِیہ ہے یعنی ہم کسی وقت اور کسی حال میں نفس کو اِس حرکت سے علیحدہ اور خالی نہیں پاتے۔ نفس ہر وقت اسی حرکت میں رہتا ہے۔ اور چوں کہ یہ حرکتِ جسمانی نہیں ہے اس لئے مکانی بھی نہیں ہے اور ذات نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔ اِسی وجہ سے افلاطون نے کہا ہے کہ نفس کا جوہر یعنی

اُس کی ذات حرکت ہی اور یہی حرکت نفس کی حیات ہے۔ اور چوں کہ حرکت اُس کے لئے ایک امر ذاتی ہی لہذا حیات بھی ذاتی ہی۔

پس جو شخص اِن تین امور کو اچھی طرح سمجھ گیا کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہی اور وہ حرکت کسی زمانہ کے تحت میں داخل بھی نہیں اور یہ کہ نفس اپنی ذات کا خود محرک ہی اُس نے جوہر نفس کو پورے طور پر سمجھ لیا۔

حرکت کے تحت الزماں ہونے سے ہماری یہ مراد ہی کہ حرکات طبعی کے جتنے اقسام ہیں سب زمانہ کے تحت میں داخل ہیں اور جو چیز زمانہ میں ہوتی ہی اُس کا وجود زمانہ ماضی میں پایا جاتا ہی۔ اور ظاہر ہی کہ زمانہ مستقبل و ماضی کا وجود اگر کچھ ہے تو حالتِ تغیر و تکون میں ہی لہذا تمام حرکاتِ طبعیہ کا وجود تکونی ہوا جو نفس کے شایانِ شان نہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے اپنی کتاب طیماوس میں سوال کے طرز میں لکھا ہی کہ وہ کون سی شے کائن (متغیر) ہی جس کا کوئی وجود نہیں؟ اور وہ کون سی شے موجود ہی جس کے واسطے کون نہیں ہی؟ متغیر جس کا وجود نہیں حرکت مکانیہ اور زمانیہ اور زمانہ ہی اِس لئے کہ اُس کی مقدار وجود کسی آن میں پائی جاتی ہی۔ اور آن و زمان میں جو نسبت ہی وہ نقطہ و خط کی ہی۔ تو جب کہ زمانہ کا وجود ماضی و مستقبل میں جو کچھ پایا جاتا ہی وہ کسی آن میں پایا جاتا ہی لہذا وہ اسم وجود کا کسی طرح مستحق نہیں بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ زمانہ ہمیشہ تغیر و تکون میں رہتا ہی۔ وہ موجود جس میں تغیر نہیں ہوتا ایسی چیزیں ہیں جو زمان سے اعلیٰ و برتر ہیں کیوں کہ جو اشیاء فوق الزمان ہیں وہ فوق الحرکۃ الطبعیہ بھی ضرور ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو ایسی ہیں وہ ماضی مستقبل کے تحت میں بھی نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود بقاؤ دوام کے قریب تر ہے اور ابد و سرمد کے مشابہ ہی۔

اب ہم گزشتہ بیاں کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں کہ نفس کی حرکت جس کا ہم بیان کر چکے ہیں دو قسم کی ہوتی ہی ایک عقل کی جانب اور ایک ہیولے کی طرف جب نفس عقل کی طرف

حرکت کرتا ہی تو اُس سے نور وضیا حاصل کر کے خود منور و مجلّٰی ہوجاتا ہی اور جب ہیولیٰ کی طرف حرکت کرتا ہی تو ہیولے کو نور و جلا عطا کرتا ہی۔

چوں کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہی اِس لئے ہم نے بیان کیا کہ وہ خود ہیولے کی جانب حرکت کرتا ہی کیوں کہ ہیولے حرکت نہیں کرتا اور نہ اُس کی یہ شان ہی کہ وہ حرکت کرے۔ نفس کی یہ دونوں حرکتیں جن کا ہم نے بیان کیا باعتبار نفس حرکت کے ایک ہی ہیں البتہ متحرک الیہ کے اعتبار سے دو ہوگئیں کہ نفس ایک جہت سے افادہ نور کرتا ہی اور دوسری جہت سے استفادہ۔ اِسی حرکت کو حکیم ارسطا طالیسؔ برز الباری کہتا ہے یعنی ظہور خداوندی۔ اور اِسی کو افلاطون مُثُل (جمع مثال) کہتا ہی۔ یہ بھی ثابت ہوچکا ہی کہ یہی حرکت نفس کی ذات اور اُس کی حیات ہی۔ اور اِسی بنا پر حکما نے کہا ہے کُلّ حَیَاتٍ نفسٌ۔

اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ نفس ایک اعتبار سے فاعل ہی اور ایک اعتبار سے منفعل اور نفس اگرچہ بذات خود حرکت ہی لیکن وہ حرکت غیر زائلہ وغیر مکانیہ ہی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر زائل ہوتی ہے وہ ثابت ہوتی ہی اور ثبات و سکون ایک ہیں لہذا شے غیر زائل ساکن ہوئی۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت سکون کی صورت میں ہو۔

یہ مقام اگرچہ بہت مشکل اور دقیق ہی لیکن ہمارے گزشتہ بیانات سے بہت کچھ واضح ہوگیا یہ تمام مسائل انتہا درجہ صعب و دشوار ہیں اُن اصحاب کے لئے جنھوں نے علوم ماقبل الالہیات کا مطالعہ بنظر غور و تعمق نہیں کیا خصوصاً جو لوگ فن منطق سے بے بہرہ ہیں اِس لئے کہ منطق فلسفہ و حکمت کا آلہ ہے اور جو شخص حکمت میں کوئی بصیرت حاصل کرنا چاہی اُسے منطق حاصل کئے بغیر چارہ نہیں۔ جیسے کوئی شخص کاتب بننا چاہے اور مختلف قسم کے خطوط پڑھنے اور لکھنے کی قابلیت پیدا کرنا چاہے تو اُس کو بغیر اِس کے چارہ نہیں کہ تمام کاتبوں کے خطوط تلاش کرکے جمع کرے اُن کو پڑھے اور مشق کرے تب کہیں

کاتب بن سکتا ہی۔ یہی حال منطق اور فلسفہ کا ہی۔

اب ایک اور مسئلہ بیان کیا جاتا ہی کہ عجیب و نادر حرکت جس کا تعلق نفس سے ہی اُن تمام حرکات میں سے جن کی تشریح کی جا چکی ہے کسی ایک کے بھی مشابہ نہیں بلکہ یہ حرکت جب اجسام طبیعہ پر فائز ہوتی ہے تو وہ اجسام ایسی حرکت کرتے ہیں جو اُن کی حالت وشان کے لائق ہو یعنی حرکت مکانیہ۔ حرکت مکانیہ بسیط وشریف ترین مرتبۂ حرکت فلک ہی کیوں کہ فلک سب سے پہلا جسم ہے جس نے اُس حرکت کو قبول کیا لہذا بحرکت دَوری متحرک ہوا۔ یہ حرکت دَوری جملہ حرکات جسمی میں اشرف ہی اِس لئے کہ حرکت دوری میں اگرچہ اجزاء جسم نقل مکانی کرتے رہتے ہیں لیکن کل اپنے مکان میں ساکن وثابت رہتا ہے۔ ایسے ہی آسمان کے اجزاء انتقال مکانی کرتے ہیں لیکن جسم آسمان اپنی جگہ پر متمکن رہتا ہے۔ تو گویا ایک اعتبار سے فلک متحرک ہے اور دوسری اعتبار سے ساکن۔ پس باعتبار سکون وثبات نفس سے فلک بدرجۂ تمام وکمال مشابہت رکھتا ہی اور اِسی وجہ سے فلک کی حیات جملہ مخلوقات عالم کی حیات سے اتم واشرف ہی اِس واسطے کہ عالم کون وفساد فلک سے ادون اور کم درجے پر ہے اور کائنات کی حرکات بتوسط فلک نفس سے حاصل کی گئی ہیں اور یہ قاعدہ مسلمہ ہی کہ معلول علت سے جس قدر بعید ہوگا اور درمیان میں وسائط زیادہ ہوں گے اُسی قدر اُس معلول کا مرتبہ گھٹ جائیگا اور علت کے ساتھ مشابہت کم ہوجائے گی۔

اِس تقریر وتمہید کے بعد ہم پھر پچھلے مضمون کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ ہماری حرکات (عالم کائنات کی) حرکت فلک سے استفادہ کی گئی ہیں اور حرکت فلک نفس کی حرکت سے لی گئی ہی۔ نفس ہمیشہ حرکت دوریہ کرتا ہے۔ تاکہ عقل اوّل سے اپنی ذات کا اتمام وکمال حاصل کرے۔ اِس لئے کہ عقل خدائے تعالےٰ کی سب سے پہلی مخلوق ہے لہذا وہ بذاتہ مستغنی عن الکمال ہی اور ہر وقت اُس کو جناب باری سے فیضان انوار ہوتا رہتا

ہی لیکن عقل باوجودیکہ ناقص الوجود ہے۔ مگر حرکت نہیں کرتی اس واسطے کہ حرکت اتمام وکمال کے لئے ہوا کرتی ہے اور یہاں کوئی کمال باقی نہیں جس کے لئے حرکت کی جائے کیوں کہ عقل مثل اپنی علت (یعنی جناب باری) کے ہوجائے یہ تو محال ہے اور وہ دیگر جملہ کائنات سے اکمل و اشرف ہی لہذا حرکت کرے تو باطل ہوا در عقل اوّل سے فعل باطل سرزد ہونہیں سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ عقل تو حرکت کرتی نہیں البتہ نفس حرکت کیا کرتا ہے تاکہ عقل کامل کا تصور کرے یہ حرکت اُس کے لئے ذاتی ہے اور اُس کی حیات ہے اور اُس کو ہمیشہ قایم رکھتی ہی۔ اسی کو کلمہ اور مثال اور برزبار ی وغیرہ الفاظ سے حکمائے متقدمین تعبیر فرماتے ہیں۔

یہ مقام بہت دقیق وغامض ہے اگر ہم اس سے آگے بڑھیں گے تو اور زیادہ دقت واشکال کا سامنا ہوگا لہذا اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

فصل ہشتم

(اس بیان میں کہ نفس کے دو حال ہوتے ہیں کمال نفس کو سعادت کہتے ہیں اور نقصان کو شقاوت)

جس شخص نے ہمارے گزشتہ بیانات کو غور سے پڑھا ہی اور پچھلی فصلوں کے مضامین کی پوری اطلاع حاصل کی ہے اُس کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ نفس کی حرکت دو جہت سے ہوتی ہی ایک جہت نفس کو اس کی ذات کی طرف حرکت دیتی ہے یعنی وہ حرکت جو نفس طرف عقل کے کرتا ہی۔ ایسی عقل جو خدا کی سب سے پہلی مخلوق ہے اور جس کے مبدا و سبب کا فیض کسی حالت میں کسی سبب سے منقطع نہیں ہوتا۔ دوسری جہت سے نفس کی حرکت آلات طبعیہ کی طرف ہوتی ہے تاکہ اس حرکت کے ذریعہ سے اجرام ہیولانیہ کی تکمیل کرے۔ ظاہر ہی کہ ان میں

سے ایک جہت نفس کو سعادت کی طرف لے جاتی ہی۔ اور اس کو وہ بقا و دوام حاصل کراتی ہے جو اُس کے مناسب ہی اور دوسری جہت سے جو حرکت ہوتی ہی وہ نفس کے لئے باعث انحطاط و خروج عن الذات ہی۔

اِن ہر دو جہات کا نام فلاسفۂ متقدمین نے علو و سفل رکھا ہے۔ لیکن ظاہر ہی کہ علو و سفل سے اُن کی مُراد حرکت جسمی تو ہے نہیں جو پستی اور بلندی کی طرف ہوتی ہی بلکہ اصل یہ ہی کہ حرکت نفس کی اِن جہات کا اور کوئی نام اُس کے مناسب نہ مل سکتا تھا اِس لئے اِن الفاظ سے تعبیر کرنا پڑا۔ باقی شریعت اسلام نے اِن دونوں جہتوں کو یمین و شمال کے اسماء سے تعبیر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہی کہ نفس جب (حرکت کی) جہت اولیٰ کی طرف متوجّہ ہوتا ہی تو اپنی ذات میں بالکل مستغرق ہو جاتا ہی اور ذات باری سے مل کر ایک ہو جاتا ہی جو اُس کا خالق ہی اور ایسا واحد ہے کہ اُسی سے ہر موجود میں وحدت آئی اور اِسی سے تمام عالم میں بقا سمائی۔ اور جب (حرکت کی) جہت ثانیہ کی طرف توجّہ کرتا ہی تو تکسر و تغیر اُس میں پیدا ہوتا ہی جس کے سبب اپنی ذات سے علیحدہ ہو جاتا ہی اور ایک قسم کی شقاوت جو اس جہت کے مقتضائے حال ہی حاصل کرتا ہی اسی مسئلہ کی بنا پر افلاطون نے کہا ہی کہ الفلسفۃ ھی التدرب بالموت یعنی فلسفہ موتِ ارادی کی مشق کرنے کو کہتے ہیں کیوں کہ افلاطون کے نزدیک موت اور حیات دو قسم کی ہوتی ہیں اس لئے کہ نفس کو جہت اولیٰ کی حرکت سے جو حیات حاصل ہوتی ہی وہ غیر ہے اُس حیات سے جو جہت اُخریٰ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اِسی وجہ سے موت کی بھی دو قسمیں ہوئیں کیوں کہ حیات و موت کا تقابل ہی نفس ناطقہ عقل کی طرف حرکت کرکے جو حیات حاصل کرتا ہے اُس کو افلاطون حیات طبعی کے نام سے موسوم کرتا ہی اور حرکت بجانب ہیولیٰ کا حیات ارادی نام رکھتا ہے اسی طرح موت طبعی و موت ارادی اُن کے مقابل قرار دیتا ہی۔ اِسی تقسیم کو مدنظر رکھکر

افلاطون نے کہا ہے کہ مت بالارادۃ تحیی بالطبیعۃ۔ یعنی موت ارادی حاصل کرو اور تعلقات ہیولانی کو ترک کرو تو حیات طبعی حاصل ہوجائے گی یعنی تمہارا نفس نوبت رابع عقل و وحدانیت باری سے مستفیض ہوگا۔

یہ دقیق و لطیف مسئلہ ہم نے تھوڑے لفظوں میں بیان کیا ہی مگر جس قدر غور کرو معانی و مطالب کثیرہ پیدا ہوتے جائیں گے۔

جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت وا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی تمام ہمت و کوشش حیات ابدی و سعادتِ سرمدی حاصل کرنے میں صرف کرے جس سے قرب حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہی اور اپنی عقل خداداد سے کام لے کر دنیا و مکروہات دنیا سے احتراز کرے اور نفس ناطقہ کو خواہشات نفسانی کی آلودگیوں سے بچائے رکھے۔ کیوں کہ انہماک لذات دُنیا حضرت باری سے بُعد و اجنبیت پیدا کرتا ہی اور نفس ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طرح طرح کی مصیبتوں میں گرفتار ہوتا اور عذاب الیم پاتا ہی۔

اِس وصیت و نصیحت سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہی کہ دُنیا کو بالکل چھوڑ دیا جاوے اور اُس سے قطعاً ترک کر لیا جاوے کیوں کہ ایسا وہ لوگ کہتے اور سمجھتے ہیں جو نہیں جانتے کہ عالم کی وضع و آفرینش کس طور پر واقع ہوئی ہے۔ ایسے لوگ واقف نہیں کہ انسان مدنی الطبع بنایا گیا ہی اور اپنے ہم جنسوں کی امداد کے بغیر زندگی نہیں بسر کرسکتا اور خود وہ بھی اپنے ہمجنسوں کی معاونت کرتا ہے جیسا کہ دوسرے اُس کی کرتے ہیں تب کہیں جاکر انسان کے مقاصد زندگی و معاشرت انجام پذیر ہوتے ہیں۔

انسان کے مدنی الطبع ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت اس قطع کی نہیں واقع ہوئی کہ وہ تنہا بسر کر سکے اور بغیر ایک دوسرے کی معاونت کے زندہ رہ سکے جیسا کہ اکثر چرند و پرند اور دریائی جانور ہیں کہ اِن میں سے ہر ایک کی خلقت اس طرح

کی فرمائی گئی ہے کہ اپنی بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں۔ بلکہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا
کہ ان جانوروں کی تمام محتاجیاں دونوں اعتبار سے رفع کر دی گئی ہیں۔ کیا باعتبار
خلقت اور کیا بطور الہام خداوندی۔ باعتبار طریقۂ پیدائش تو اس طرح پر کہ ہر حیوان
کو اُسی قطع کے اعضاء اور سامان دیئے گئے ہیں جن کی اُس کی حالت وضرورت
مقتضی تھی مثلاً کسی کے بدن پر اُون ہے۔ کس کے رواں۔ کسی کے بال ہیں اور کسی
کے پَر وغیرہ اگر دانہ کھانے والا جانور ہے تو چونچ بنائی گئی ہے اور گھاس چرنے والا
ہے تو لب اور دانت اُس قطع کے پیدا کئے گئے کہ جن سے گھاس کے توڑنے اور کاٹنے
کا کام لیا جا سکے۔ اور درندہ یا گوشت خوار حیوان ہے تو اُس کو کیلے اور خونخوار پنجے
وغیرہ عطا فرمائے جن سے وہ اپنے شکار کو پھاڑ سکتا ہے اور ان آلات ضروریہ کے
ساتھ ہی اُس کو کافی شجاعت فطرتاً عنایت کی گئی۔

اور بطور الہام اِس طرح پر جانوروں کی تمام احتیاجیں رفع کر دی گئی ہیں کہ ہر
حیوان کیا چرند کیا پرند وغیرہ سب کو ایسی عقل اور قوت عطا فرمائی گئی ہے کہ اُس کی امداد
سے وہ اپنے موافق مزاج وپسند غذائیں تلاش کرتا اور کھاتا ہے اور مضرات سے
احتراز کرتا ہے۔ گرمیوں کے موسم میں ایک مقام پر بسرا کئے ہوئے ہی اور جاڑوں
میں اپنے مقام کو بدل لیتا ہی۔ اور اپنی ضروریات حسب تغیر موسم مہیّا کر لیتا ہی۔

الغرض بوجہ اُس قوتِ الہامی کے جو اُس کی پیدائش کے ساتھ ہی اُس کو عطا کی گئی
اپنے سارے کام انجام دیتا ہی اور اپنے بقا وحیات میں کسی کی تعلیم وتلقین کا محتاج نہیں
بنفسہ کافی ووافی ہی۔

لیکن انسان کی ایسی حالت نہیں۔ انسان پیدا ہوا تو عریانِ محض وجاہل مطلق نہ اُس
کے پاس اپنی ضرورتوں کے رفع کرنے کا کوئی ساز وسامان نہ احتیاج وتکالیف دُور
کرنے کے آلات واوزار۔ بلکہ انسان کی ضرورتیں بلا تعلیم حاصل کئے اور بغیر دوسروں کی

معاونت کے پوری نہیں ہوسکتیں۔ پھر اُس کو تھوڑے معاون بھی کافی نہیں بلکہ معاونین کی ایک جماعت درکار ہے۔ لیکن اِن سب کے عوض جناب باری تعالیٰ نے اُس کو ایک عقل کی نعمت ایسی عنایت فرمائی ہے کہ اُس سے تمام جہان کی چیزوں کو اُس نے مسخر کرلیا ہے اور ہر قسم کے آلات و اوزار بہم پہونچالئے ہیں جن کی امداد سے تمام منافع بری و بحری اُس کو حاصل ہوگئے ہیں اور دنیا و آخرت کی نعمتوں سے مستفید ہوگیا ہے۔ لیکن انسان کی بقاو حیات بغیر اُس کے ہم جنسوں کی امداد و معاونت کے کسی طرح نہیں ہوسکتی۔ انسان کے کارآمد اس قدر بسیار ہیں کہ اُن کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ کھانے کی تمام چیزیں۔ پینے اور پہننے کی تمام چیزیں اور تمام وہ سامان جن سے آدمی گرمی سردی کا بچاؤ کرتا ہے یعنی مکانات وغیرہ اور تمام چیزیں جو بطور زینت و آرایش کے انسان استعمال کرتا ہی اِن سب کا ذکر کیا جاوے تو دنیا کی ساری چیزیں اور خدا کی تمام نعمتیں شمار کرنی پڑیں۔ مگر اِس طوالت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اِس قدر بیان کردینا کافی ہے کہ اِن تمام ضروریات کے مہیا کرنے اور اُن سے انتفاع حاصل کرنے میں انسان کو معاونین کی ضرورت ہے۔ اور چوں کہ یہ حالت حیوانات کی حالت کے خلاف ہی۔ اِس لئے انسان کو مدنی بالطبع کہتے ہیں یعنی انسان مختلف قسم کی امداد کا محتاج ہے جو بغیر اِس کے نہیں پوری ہوسکتیں کہ لوگ مدینہ (شہر) بناکر اور جمع ہوکر رہیں اور اسی اجتماع کا نام تمدّن ہی خواہ لوگ اِس ضرورت کے لئے خیمے لگا کر گذر کریں یا مٹی کے گھر بنالیں یا پہاڑ کی چوٹی پر مجتمع ہوکر رہیں۔ بہرحال چوں کہ باہمی معاونت نے اُن کو جمع کیا ہے اِس لئے اُن کا اجتماع تمدّن ہی اور وہ جگہ مدینہ ہی۔

پس ایسی حالت میں ہم پر فرض ہی اور مقتضائے عدل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے ہم جنس معاونین کی ایسی ہی مدد کریں جیسی وہ ہماری کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لشکر ملک یا شہر میں اہلِ حرب یعنی جنگجو سپاہیوں کا ہوتا ہی اُن کا یہ کام ہی کہ دوسرے بھائیوں کے جان و مال

کی حفاظت کریں۔ اور اُن کے امن وآسائش کے لئے غنیم سے جنگ وجدل کریں۔ مگر جدال و قتال یا اس کی تیاری کے سوا وہ کوئی اور کام نہیں کرسکتے لہذا اہل ملک دولت مند اور کاروباری لوگوں کا فرض ہی کہ وہ اُن کے معاش وکفاف کی کفالت کریں تاکہ وہ روپیہ کی امداد پاکر باطمینان ملک کی خدمت کرسکیں۔

ایسے ہی اور سب فرقوں کا حال ہی کہ کوئی کسی قسم کا سوسائٹی کا کام کرتا ہی اور دوسرا دوسرے طریقے سے اُس کی معاونت کرتا ہی اور اسی طرح کرنا چاہیئے تاکہ تمدّن درست حالت میں رہی اور نظام معاشرت علیٰ وجہ الاعتدال جاری رہی۔ اِس موقع پر یہ بھی ظاہر کردینا ضروری ہی کہ زاہدوں اور جوگیوں کا فرقہ جو کوئی کام معاش کا نہیں کرتا ہی حقیقت میں ظالم اور راہ اعتدال سے منحرف ہی اِس لئے کہ وہ اپنے کھانے پینے وغیرہ کی ضروریات تو مخلوق سے حاصل کرتا ہی اور اُن کی کوئی خدمت نہیں کرتا۔ اُس کو واجب تھا کہ جیسے اُن سے مدد لیتا ہی ایسے ہی اُن کی بھی کچھ امداد کرتا یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہی کہ ایسے لوگوں کی حاجتیں اور ضروریات زندگی قلیل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خیال ٹھیک نہیں اِس لئے کہ اُس قلیل کے مُہیا کرنے میں بھی بے شمار آدمیوں کی شرکت اور محنت صرف ہوتی ہی اگرچہ بادی النظر میں معلوم نہیں ہوتا۔ لہذا ہر شخص پر واجب ہی کہ عدل و انصاف کے ساتھ معاونت کرے اگر دوسرے سے کثیر امداد لیتا ہی تو خود بھی کثیر مدد کرے اور قلیل خدمت لیتا ہی تو قلیل خدمت کرے مگر معاوضہ میں خدمت و امداد ضرور کرنی چاہیئے۔

اِس قلیل وکثیر سے ہماری مُراد کمیت خدمت نہیں ہی بلکہ کیفیت ملحوظ ہی مثلاً مُہندس اپنی ایک سطر میں وہ مسئلہ حل کرسکتا ہی کہ بہت سے آدمی برسوں محنت کریں تب بھی حل نہ ہو۔ پس اگر اُس نے اپنے علم کے ذریعہ سے کوئی کام مخلوق کا کیا تو فی الحقیقت وہ کثیر ہی باعتبار کیفیت کے خواہ باعتبار

لہ مشہور ہے کہ حضرت آدم ابوالبشر کو ایک ہزار ایک کام کرنے پڑے تھے تب کہیں روٹی کا ایک نوالہ اُن کو کھانا نصیب ہوا تھا ۱۲ مترجم

کلیت کے کچھ نہ ہو یعنی چاہیے ذراسی دیر میں اور معمولی محنت سے اُس نے وہ کام کر دیا ہو۔ یا مثلاً سپہ سالار فوج اپنی رائے صائب سے وہ مفید تجویز نکالتا ہی کہ سیکڑوں آدمی اپنی جانیں ہلاک کر ڈالتے تب بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ تو اُس کی خدمت کیفیت میں کثیر ہی لہذا وہ زیادہ معاوضہ یعنی تنخواہ وغیرہ کا بھی مستحق ہی[1]۔

ہر شخص کو مناسب ہی کہ دُنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جتنے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہے اُس کی تحصیل میں کوتاہی نہ کرے اور جس کے لایق نہیں ہے اُس کی ہوس نہ کرے۔ شریعت حقہ کی صراط مستقیم پر چلتا ہی مذہبی فرایض کو انجام دیتا رہی اخلاق حمیدہ وخصائل پسندیدہ رکھے۔ خلاصہ یہ کہ یہی سیدھا طریقہ ہی اِس کو سمجھکر اُس پر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہی اور دونوں جہان کی بہبودی وفلاح اسی صورت میں ممکن[2] ہے۔ یہ مقام بہت تفصیل چاہتا تھا مگر اختصار وایجاز اجازت نہیں دیتا۔

---

[1] اس کی کتنی اچھی اور واضح مثالیں آج کل حکما ومہندسین یورپ پیش کر رہی ہیں کہ کوئی مشین یا آلہ ایسا ایجاد کر دیتے ہیں کہ ہزاروں آدمیوں کی محنت بچ جاتی ہے اور لاکھوں مزدوروں سے وہ کام نہیں ہو سکتا جو ایک مشین انجام دیتی ہی۔ یہ ہے حکما کی خدمت جو باعتبار کیفیت کثیر ہی ۱۲ مترجم

[2] میں ناظرین باتمکین کی توجہ اِس مضمون حال کی طرف مبذول کرنا چاہتا ہوں۔ دیکھو اتنا بڑا فاضل دلائل سے ثابت کر رہا ہی اُس کو یاد رکھو اور عمل کرو کہ مذہب کا یہی حکم ہے اور مقتضائے عقل بھی یہی ہے کہ دُنیا میں عدل وانصاف کے ساتھ رہو حقوق عباد کا خیال رکھو باقی جس قدر دنیا تمھیں حاصل ہو سکے حاصل کرو۔ مگر خدا کو مت بھولو۔ حقوق اللہ ادا کرتے رہو۔ پس یہی خالص مذہب ہی اس کے سوا سب ہوا و ہوس ہی اور لوگوں کے ڈھکوسلے ۱۲ مترجم

فصل نہم

(اس فصل میں سعادت اور تحصیل سعادت کے ترغیب کا ذکر ہے
اور یہ بیان ہے کہ سعادت کس طریقے سے حاصل ہو سکتی ہے)

ہم ابتدا سے ہر فصل میں وہ مضامین بیان کرتے چلے آئے ہیں جو فصل آئندہ کے مضمون کے واسطے تمہید کا بھی کام دیں۔ پچھلی فصل میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کمال نفس کیا ہے جس سے نفس کو سعادت حاصل ہوتی ہے اور اسی بیان سے نقصان و شقاوت نفس بھی سمجھ میں آ گئی ہو گی اس لئے کہ ضدین اور متقابلین کا علم ایک دم ہو جایا کرتا ہے۔ اس فصل میں وہ طریقہ بتانا مقصود ہے جس سے سعادت حاصل ہو سکے تاکہ طالب کو اس کے سمجھنے کے بعد تحصیل سعادت میں آسانی ہو۔ سعادت حکمت سے حاصل ہوتی ہے اور حکمت کی دو قسمیں ہیں ایک حکمت نظری جس کے فیضان سے انسان عمدہ و صحیح رائیں قائم کر سکتا ہے۔ دوسری حکمت عملی جس کے ذریعے سے آدمی ایسی ہیئت فاضلہ حاصل کر لیتا ہے کہ اس سے افعال حمیدہ و اخلاق پسندیدہ سرزد ہونے لگتے ہیں۔ انہی دونوں حکمتوں کی تلقین و تعلیم کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کی جہالت اور اخلاق رذیلہ کی بیماریوں کا علاج کریں اور ان میں اخلاق و آداب جمیلہ و افعال صالحہ پیدا کریں۔ پیغمبر لوگوں کو مذکورہ بالا اصلاح کی دعوت دیا کرتے اور منکرین کو معجزات کے دلائل سے قائل کرتے ہیں جس خوش نصیب نے ان کی تقلید کی اور ان پر ایمان لایا اس نے صراط مستقیم کو پا لیا اور جس نے انکار کیا وہ نار جحیم کا مستحق ہوا۔

جس کو انبیاء کرام صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین کی دعوت کا عقل سلیم و نظر صحیح سے جا بجا منظور ہوتا ہے وہ قوانین حکما و فلسفیان کی سے مدد لیتا ہے اور یہ اہم عام حکمت کی

امداد سے انجام پاسکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکمائے عالی نظر نے حکمت کے دونوں اقسام نظری وعملی میں سے حکمت نظری کو اس طرح کا پایا جس میں کثرت سے شبہات ہیں اور حق الامر مشکل سے معلوم ہوتا ہے غور کرتے وقت آدمی کو وہم ہوتا ہے کہ یہ امر حق ہے لیکن فی الحقیقت وہ حق سے بہت بعید ہوتا ہے یا کوئی امر قریب حق معلوم ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کاغذ پر سیاہ داغ لگا کر تیر اندازی کرتے ہیں ہدف مقصود تو ایک ہی ہے اُس پر سب نشانہ لگانا چاہتے ہیں اکثر تیر اندازوں کے تیر خطا ہوتے ہیں اور جن کا تیر نشانہ پر لگتا ہے وہ قلیل ہوتے ہیں یا دائرہ کا مرکز ایک نقطہ ہوتا ہے ہر شخص اُس نقطہ مرکز کو ڈھونڈھنے کی کوشش کرتا ہے مگر کمتر اُس کو پاتے اور اکثر غلطی کرکے ادھر اُدھر ٹکریں مارتے رہتے ہیں۔ ایسے ہی حق ایک ہوتا ہے اور اُس کے قریب قریب جس قدر مراتب ہیں وہ سب متشابہ ہیں سب اُسی حق کی تلاش کرتے ہیں لیکن کم لوگ ہوتے ہیں جو اُس تک پہنچتے ہیں اکثر اِدھر اُدھر توجہ کرتے ہیں اور بھٹکتے رہتے ہیں سبب اس کا یہ ہے کہ جو امور حق سے بعید ہیں وہ تو سب پر ظاہر و روشن ہوتے ہیں اور جو امور قریب حق ہوتے ہیں وہ کثیر الاشتباہ ہوتے ہیں البتہ جو باریک بین و دقیق نظر لوگ ہیں وہ حق کو پالیتے ہیں۔ جو لوگ پیسہ کو پرکھنا جانتے ہیں یا پیسہ اور اشرفی میں امتیاز کرسکتے ہیں یہ ضرور نہیں کہ وہ اشرفی کو پرکھ سکیں ایسے ہی ملمع کو معلوم کرلینا آسان ہے مگر خالص طلا کا صحیح طور پر پرکھ لینا مشکل ہے۔ سو ایسے پرکھنے والے بہت مگر وہ شخص سب سے زیادہ کامل ہے جو دو اشرفیوں میں ذرہ برابر بھی فرق یا کھوٹ ہے اُس کو پہچان لے۔ ایسا ہی امر حق کا حال ہے کہ جو امور حق سے بہت بعید ہیں اُن کو تو سب جانتے ہیں مگر جو قریب ہیں اُن میں بہت لوگ غلطیاں کرتے ہیں۔ تھوڑے سے اصحاب دقیقہ رس و باریک نگاہ ایسے ہوتے ہیں جن کی نظر متشابہات کو چھوڑ کر اصل امر حق کی طرف جاتی ہے مگر اُس کے لیے

بڑی حذاقت اور مشق و مہارت چاہیئے جو بغیر ریاضت کے نہیں حاصل ہو سکتی۔

اس قسم کی غلطیوں اور نظر و فکر کی خطاؤں سے بچنے کی ضرورت پڑی تو ایک فن بنایا گیا جس کا نام منطق ہے۔ چنانچہ علم منطق کی یہ تعریف ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جس کے ذریعے سے حق و باطل میں تمیز کی جا سکتی ہے اور صادق و کاذب اقوال میں فرق معلوم ہو سکتا ہے۔

علم منطق ایک معیار اور قانون بنایا گیا ہے اُن تمام امور کے جانچنے کا جن میں غور و فکر کی ضرورت ہے اور قاعدہ یہ رکھا گیا ہے کہ اوّل اُن امور میں غور و فکر کی جائے جو طبیعت انسانی سے قریب ہیں یعنی امور طبعیہ کہ ان ہی میں انسان کو اوّل غور کرنے کا موقع ہے اُس کے بعد تدریج فلکیات و مجردات و الٰہیات کی طرف غور کرے اور ہر ایک منزل پر بذریعہ فن منطق خطائی الفکر سے اپنے کو بچائے جیسا کہ ہم نے دیباچہ کتاب میں ان تدریجی ترقیات کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ چنانچہ اسی ترتیب کو مدِ نظر رکھکر طالب کو اوّل منطق پڑھانا تجویز کیا گیا اُس کے بعد فلسفۂ طبعی اور سب سے آخر میں فلسفۂ الٰہی۔ حکمت نظری کے ان تمام مراتب کو طے کرنے کے بعد حکمت عملی کی کتابیں تجویز کی گئیں یعنی کتب اخلاق جن سے نفس کی تہذیب ہو۔ پھر تدبیر منزل کا فن سکھایا جائے اُس کے بعد تدبیر ملکی۔

اسی بنا پر حکما نے فرمایا ہے کہ "جس شخص نے اپنے دشمنِ نفس پر قابو پا لیا اور اُس کو مہذب بنا لیا وہ تدبیر منزل کے قابل ہو گیا اور جس نے تدبیر منزل میں قابلیت حاصل کر لی وہ تدبیر و سیاست مدنیہ کے قابل ہو گیا اور جس نے تدبیر مدنیہ کی صلاحیت پیدا کر لی وہ تدبیر مملکت و انتظام سلطنت کے قابل ہو گیا۔" الحاصل جس خوش قسمت شخص نے حکمتِ نظری و حکمت عملی دونوں میں کمال حاصل کر لیا وہ حکیم اور فیلسوف کے معزز خطابات کا مستحق ہے اور سعادت سرمدی و نجات ابدی سے

فائز المرام ہوا۔
حکیم ارسطا طالیس نے اپنی کتاب الاخلاق میں وہی مضمون بیان کیا ہے
جو ہم نے اس فصل کے شروع میں بیان کیا ہے کہ ایک انسان کامل خود صاحب بصیرت
ہوتا ہے اور دوسرا اُس کی تصدیق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وغیرہ۔ حکیم نے یہ
فرمایا ہے کہ " انسان کو نیکیوں اور خوبیوں کی اطلاع حاصل کرنے کے لئے ایک
ایسے آلہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ حق و باطل میں فرق کر سکے اور وہ آلہ ذہن رسا
و عقل خداداد ہے اور جس کو ایسا ذہن رسا و فکر سلیم فطرۃً نصیب نہ ہوا ہو اُس کو
اس کی ضرورت ہے کہ اپنا تصور ریاضیات فکریہ کے بعد ایسا بنائے کہ اشیا و امور حقہ کو اخذ
کر سکے اور باطل کو ترک کر سکے اور جس میں یہ دونوں صفتیں نہ ہوں یعنی نہ فاضل ہو
کہ خود سمجھ سکے نہ صالح ہو کہ کسی کے سمجھانے سے راہ راست پا سکے وہ شقی ازلی اور
کور بخت ابدی ہے۔ استوروس نامی شاعر کا شعر ہے۔

اما ھذا ففاضل		واما ھذا فصالح	

یعنی ایک فاضل ہوتا ہے اور ایک صالح۔
اس قدر بیان کے بعد جو سمجھنے والے کے واسطے بہت کافی ہے ہم سعادت مذکورہ
کے متعلق چند باتیں اور بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ طالب سعادت کو تحریص و تشویق پیدا
ہو جو شخص کہ موجودات کا علم اُن شرطوں کے مطابق حاصل کرنا چاہے جو ہم نے بیان
کیں اور اس ترتیب پر چلے جو حکمائے عالی مقام نے تجویز فرمائی ہے سب سے پہلے
اُسے اس عالم اجسام کی کیفیت و ترکیب و طبیعت وغیرہ امور موجودہ دریافت ہونگے
اور وہ معلوم کرے گا کہ کس قدر بے شمار قوتیں ہیں جو اس عالم کبیر کی تدبیر و سیاست
کرتی ہیں۔ نیز یہ دریافت ہوگا کہ تمام قوتِ مدبرہ ایک دوسرے سے متصل ہیں اور بعض
بعض کی تدبیر کرتے ہیں مگر یہ تمام قوتیں کسی دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس کی تشبیہ

نہیں دی جاسکتی اور نہ اُس عالم تک پہنچنے کا کوئی طریقہ ہے بلکہ وہ عالم ثانی روحانی اور بسیط ہے اور اس عالم اول کی تمام موجودات کی تقدیر و تدبیر یا نام اور انتظام کرنا اُس کے متعلق ہے وہ عالم اس عالم اول میں سرائت روحانی کئے ہوئے ہے جیسا یہ قوتیں اجسام طبعیہ میں ساری ہیں لیکن اُس عالم کو کوئی حاجت اس عالم کی نہیں بلکہ عالم اول ہی اُس کا محتاج ہے جیسا کہ قوائے طبیعہ کو اجسام کی حاجت نہیں مگر اجسام اُن کے محتاج ہیں۔ لیکن اگر انسان عالم اول کو اچھی طرح نہ دیکھے اور اُس کے موجودات میں نظر و فکر نہ کرے تو اُس کو عالم ثانی کا انکشاف نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور یہ عالم جس میں انسان رہتا ہے مرکب ہے۔ وہ روحانی ہے یہ جسمانی۔ پھر جب عالم ثانی میں غور و فکر کرتے کرتے اُس سے مانوس ہو جاتا ہے تو عجائب آثار حکمت اور غرائب اسرار عظمت ملاحظہ کرتا ہے جو قبل ازیں نہ عالم اول میں دیکھے تھے نہ ثانی میں اور اس کو دریافت ہوتا ہے کہ یہ تمام آثار باہمدگر مرتبط ہیں اور ایک دوسرے کے مدبّر ہیں

اس کے بعد انسان کو ایک تیسرے عالم کا مشاہدہ ہوتا ہے جس کو ہر دو عالم سے کوئی مشابہت نہیں وہ بھی غیر جسمانی ہے اور کسی مکان کا محتاج نہیں وہ عالم ثانی کا مدبر اور اُس پر محیط ہے جیسا کہ ثانی اول پر، اور عالم ثانی کو قوائے مدبرہ سے امداد دیتا ہے جیسا کہ ثانی اول کو، صرف اس قدر فرق ہے کہ یہ عالم ثالث عالم ثانی سے زیادہ بسیط ہے۔

پھر جب انسان اس عالم ثالث سے مانوس ہو جاتا ہے تو اُسے ایک ایسے وسیع و بسیط عالم کا انکشاف ہوتا ہے جس کو عالم ثالث سے وہی نسبت ہے جو ثالث کو ثانی سے ہے یہ عالم رابع اس قدر بسیط ہے کہ اگر انسان کو اس سے قبل کے عالم کا مشاہدہ نہ ہوے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے تو اس کا انکشاف نہیں ہوسکتا۔ سبب اُس کا یہ ہے کہ جب انسان ان عوالم کو مشاہدہ کرتا ہے اور ہر ایک عالم میں

عجائب آثار حکمت ملاحظہ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان میں ہر ایک مرکب ہے اور محتاج ہے کسی ترکیب دینے والے کا تو خواہ مخواہ اُسے علت اور سبب کی تلاش ہوتی ہے کیونکہ علت معلول سے اشرف و ابسط ہوتی ہے اور جب ان عوالم اربعہ پر نظرِ غائر ڈالتا ہے تو ہر ایک میں ترکیب دیکھتا ہے اور کسی حکمت و مصلحت کا اثر پاتا ہے۔ پس موثر و ترکیب دہندہ کی تلاش میں اُس علت العلل تک پہنچ جاتا ہے جس کی کوئی علت نہیں۔ ایسا واحد جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں ہے ایسا بسیط جس میں ترکیب نہیں مستغنی بنفسہ ہے۔ کسی کا محتاج نہیں تمام اشیا کو اپنی قوت سے مدد دیتا ہے اس لئے کہ سب اُس سے ادون و کمتر ہیں اور کسی سے استمداد نہیں کرتا کیونکہ کوئی اُس سے مافوق نہیں تمام قوتیں اُسی کی طرف منتہی ہوتی ہیں۔ اُس سے قبل کچھ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہی حکمت بالغہ و وحدت بسیطہ کا سرچشمہ ہے۔

جب عالی ظرف و والا ہمت ناظر یہاں تک پہنچ جاتا ہے تو اچھی طرح اُس کی سمجھ میں آجاتا ہے کہ وہ ذات پاک مبدء اول و سبب اصلی ہے اور اُس سے مقدم کچھ نہیں اور اُس کو منکشف ہوتا ہے کہ تمام عوالم کی جس قدر صفات ہیں وہ اُس کے لئے زیبا نہیں اس لئے کہ وہ سب اُس کے معلومات کی صفات ہیں۔ اُس وقت یہ مسئلہ صاف طور سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ مخلوقات کے جتنے اسماء و صفات جناب خالق عزوجل کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ وہ سب بطور مجاز و استعارہ کے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً ذات باری تعالیٰ کے واسطے علت اور سبب حکیم و جواد وغیرہ الفاظ جو انسان کی طاقت و قدرت میں ہیں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن کوئی اُس بارگاہ عالی کے واسطے مناسب نہیں کیونکہ وہ ان تمام فضائل کا موجد ہے اور ان سب سے غیر ہے اور اشرف ہے یہ وہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ عقل انسان کی رسائی اس سے آگے نہیں ؎

اگر یک سرِ موے برتر پرم		فروغِ تجلّے بسوزد پرم

آخر میں یہ امر بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ جب کوئی خوش نصیب و باہمت شخص تمام عالموں کا مشاہدہ کرتا ہوا تدریجاً اس مرتبۂ عالی تک پہنچ جاتا ہے تو ان مشاہدات میں اُس کو وہ لذّت و راحت حاصل ہوتی ہے جس کو کسی جسمانی لذت سے کسی نوع کی مناسبت و مشابہت نہیں۔ اس لیے کہ یہ روحانی لذت ہے جو نفس کو اپنے مناسب و مشابہ جواہر مجردہ سے نصیب ہوتی ہے۔ یہ دائمی لطف اور لذتیں اُن خوش قسمت لوگوں سے جن کو نصیب ہوتی ہیں کبھی دُور نہیں ہو سکتیں۔ کوئی شخص ان نعمتوں کو چھین نہیں سکتا۔ کسی کو دینے سے ان میں کمی نہیں ہوتی بلکہ زیادتی ہوتی ہے اور لطف روز بروز ترقی کرتا رہتا ہے اس مرتبہ عالی پر جو شخص پہنچتا ہے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بہت سے درجات ہیں جن کو اصطلاح میں مقامات سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان مدارج کی کمیت و کیفیت وہی اصحاب اندازہ فرما سکتے ہیں جنھوں نے ان کو طے فرمایا ہے اور اُن کی حلاوت و لذت سے واقف ہیں۔

اس بیان سے ہمارے اُس قول کی تصدیق ہو گئی ہو گی جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ "جو شخص موجودات کو دیکھتا اور غور کرتا ہے اور بتدریج صحیح اسفل سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے اس طور پر کہ اُس کو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا اور ممکن ہے کہ وہ خدا کو دیکھ بھی لے جس صورت سے بندہ خدا کو دیکھ سکتا ہے۔"

اس کے بعد جب انسان اپنی نظر کو پھر فوق سے تحت کی طرف لاتا ہے تو اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جو اول و واحد و بسیط ہے تمام ماسوا پر محیط و مشتمل ہے اور تمام ماورا کی تقدیر و تدبیر فرماتا ہے۔ جیسا کہ عقل نفس پر محیط ہے اور نفس طبیعت پر اور طبیعت اجسام پر۔ حالانکہ ان میں کسی کو اپنے ماتحت اور محاط کی کوئی احتیاج

نہیں مگر یہ سب اُس ذاتِ مقدس جلت عظمتہ کے محتاج ہیں تعالیٰ و تقدس علواً کبیراً

فصلِ دہم

(اس بیان میں کہ انسان کے مرنے کے بعد جب نفس بدن
سے جدا ہوتا ہے تو نفس کی کیا کیفیت و حالت ہوتی ہے)

ہم نے قوی دلائل کے ساتھ یہ امر ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی موت کے بعد اُس کا نفس مدرکہ باقی رہتا ہے اور فنا نہیں ہوتا اور بحالت بقا ضرور ہے کہ یا تو سعادت کی حالت میں رہے گا یا (اُس کی ضد) شقاوت کی حالت میں سعادت کی تفصیل بھی ہم نے کر دی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سعادت کی حقیقت ہم پورے طور پر کسی طرح نہیں معلوم کر سکتے۔ سوائے اس کے کہ اُس کی طرف اشارات بعیدہ کر سکیں اور مثالوں سے کچھ کچھ سمجھ یا سمجھا سکیں۔ اس لئے کہ اُس جہان کے حالات یہاں کے حالات و عادات سے بے انتہا مختلف ہیں خود جناب باری عزوجل نے اپنے کلام پاک میں اُن حالات و لذات کی بابت فرمایا ہے فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین (پارہ ۲۱ سورۂ احزاب رکوع دوم) (یعنی کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کی لئے کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک پردۂ غیب میں موجود ہے) اور رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے۔ ھنالك ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر (یعنی وہاں ایسی نعمتیں ہونگی جنھیں نہ آنکھوں نے دیکھا نہ کانوں نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اُن کا خیال و خطرہ تک گزرا ہے) مگر باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اُن حالات کو ہم جامۂ انسانی اوتارنے اور تمام علائق طبعی قطع کرنے کے بغیر نہ دیکھ سکتے ہیں نہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ بھی

نہیں ہوسکتا کہ جس قدر طاقت بشری میں ہے اُس قدر ادراک و تصور کی کوشش نہ کریں بالخصوص جب کہ ہم نے اسی مضمون کے واضح کرنے کے لئے ابتدائے کتاب سے بہت سی تمہیدات بیان کی ہیں۔ لہٰذا اس پارہ میں ہم مزید توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

کل موجودات دو قسم کی ہیں جسمانی و روحانی۔ موجودات جسمانی مخلوقات کروِیہ ہیں کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھتے ہیں کروی شکل ہی سب سے زیادہ انسب و بہتر ہے۔ تمام کرّے ایک دوسرے سے متصل ہیں اور ممکن نہیں کروں میں باہمی تباعد و فرق ہو اس لئے کہ اگر تباعد فرض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ دو کروں کے درمیان کوئی اور جسم ہو یا خلا ہو۔ خلا کا وجود بھی محال ہے یعنی ممکن نہیں کہ جسم جو ابعاد ثلٰثہ سے مرکب ہوا کرتا ہے کسی مادّہ میں نہ پایا جائے اور رہی خلا ہے۔

دوسری صورت کہ "کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے" اس لئے ممکن نہیں کہ جو جسم کروں کے درمیان ہوگا وہ کروی نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ ایک کرہ دوسرے کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو اور ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ اب ان کروں کی صورت یہ ہے کہ کرۂ ارض کے اوپر کرۂ آب محیط ہے لیکن بجانب شمال زمین کے تھوڑے سے حصے سے پانی ہٹ گیا ہے۔

اس میں ایک بڑی حکمت ہے کہ زمین کے لئے آفتاب کا مرکز کل کروں کے مرکز سے علٰحدہ بنایا گیا ہے پس آفتاب[۱] کا مرکز زمین کے جنوب کی جانب بنایا گیا لہٰذا تمام رطوبات

---

[۱] یونانی فلاسفہ کی تحقیقات کی بنا پر آفتاب کی گردش اور زمین کا سکون تسلیم کیا گیا ہے۔ حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنا پر یہ بیان لکھا ہے۔ آج حکمائے یورپ کی تحقیق اس کے خلاف ہے لیکن کچھ ثابت ہو اس علم الٰہی کی کتاب میں عالم اجسام و افلاک کے بیان سے جو نتائج نکالنا مقصود ہیں اُن میں کوئی حرج و نقصان لازم نہیں آتا فافہم و تدبر ۱۲ مترجم

اُس سمت کو جذب ہوگئیں تو جنوب میں گرمی پیدا ہوگئی اور شمال سے پانی ہٹ گیا۔ اس میں بڑی مصلحت یہ ہے کہ زمین میں آبادی ہو اور حیوانات کو رہنے بسنے کا موقع ملے۔

کرۂ آب کے اوپر کرۂ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہے اور کرۂ ہوا پر کرۂ نار محیط ہے اور کرۂ نار پہ فلک اول یعنی فلک قمر کا کرہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور فلک اول پر فلک ثانی محیط ہے وعلیٰ ہذا القیاس تمام افلاک مکوکب (ستارہ دار) ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں تک کہ فلک تاسع (نہم) غیر مکوکب (جس کو فلک الافلاک کہتے ہیں) تمام افلاک پر محیط ہے اور فلک الافلاک تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دیتا رہتا ہے۔ لیکن یہ حرکت اُن افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روز میں پورا ہوتا ہے ان تمام کرات میں سے ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت زیادہ ثقل آلود اور کدورت آمود ہے جیسا کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ مکدر ہے اور ایسی ہے جیسے پانی کا تلچھٹ۔ ایسے ہی پانی ہوا سے زیادہ کدر ہے اور ہوا آگ سے زیادہ۔ اور کرۂ نار بہ نسبت فلک قمر کے مکدر ہے۔

اسی قیاس پر ہم گمان کرتے ہیں کہ فلک اول سے فلک ثانی زیادہ مصفا ہوگا وعلیٰ ہذا القیاس۔ فلک الافلاک جملہ افلاک سے زیادہ مصفیٰ و منور ہوگا۔ موجودات جسمانیہ کا مختصر حال یہ ہے جو مذکور ہوا۔

موجودات کی دوسری قسم روحانیات ہیں۔ یہ اگرچہ جسم نہیں رکھتیں لیکن اُن میں سے بھی بعض بعض پر محیط ہیں۔ لیکن یہ احاطہ روحانی ہے جو روحانیات کے مناسب ہے اس لئے کہ وہ مکان کے محتاج نہیں۔ اس احاطہ روحانی کے سمجھنے کے لئے ہمیں یہ اعتقاد کرنا چاہیئے کہ اُن کا احاطہ احاطۂ اشتمال و تدبیر ہے یعنی ایک دوسرے پر اس طور سے احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ محیط محاط پر مشتمل ہے اور محاط کی تدبیر و تصویر اُس کے متعلق ہے جس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کی نسبت ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام اجسام کرویہ میں

احاطہ کئے ہوئے ہے لیکن اس احاطہ سے ہماری مراد ایسا احاطہ نہیں ہے جیسا ایک جسم کا دوسرے
جسم پر ہوتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ طبیعت تمام اجسام کرویہ کو حرکت دیتی ہے اور اُن کا اندازہ
و تقدیر اُس کے متعلق ہے اور تمام اجسام کی تدبیر و تصویر اُس کے ذمہ ہے کیونکہ طبیعت
قوت الٰہیہ ہے اور تمام اجسام میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ تمام جسموں پر مشتمل ہے ہر جسم کے ظاہر و باطن
کی تدبیر کرتی ہے حتیٰ کہ جسم کا کوئی حال ایسا نہیں جس پر وہ بہمہ وجوہ حاوی و محیط نہ ہو
اسی طرح قیاس کر لینا چاہیئے کہ نفس طبیعت پر محیط ہے اور عقل نفس پر احاطہ
کئے ہوئے ہے۔ جو خوش ادراک و عالی فہم شخص ان احاطات روحانیہ و عالیہ کو سمجھ لے گا
وہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے کہ حضرت مدبر و فائض جلت عظمتہ کس طرح تمام موجودات پر محیط
اور کس طرح اس ذات اقدس کی تدبیر و تقدیر اور جود و کرم جملہ کائنات[1] پر حاوی ہے۔
اب یہ مسئلہ بھی غور طلب ہے کہ مراتب روحانیہ مذکورہ کو جب ایک دوسرے کی نسبت کے
ساتھ تصور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز اپنے ماتحت کے اعتبار سے شریف
ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے ادنیٰ و کمتر۔ جیسا کہ جسمانیات میں ہر ایک جسم اپنے
مافوق کے اعتبار سے اسفل و کدر تھا اسی طرح روحانیات میں تصور کرنا چاہیئے۔ البتہ یہ دقت
ہے کہ روحانیات کے واسطے کدورت کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم متحیر ہیں کہ اُن کے
واسطے کونسا لفظ اختیار کریں۔ لہذا ایسے موقعے پر روحانیات کو غیر مجسم تصور کر کے شرافت
و دنائت کا قیاس کر لینا چاہیئے جیسی کچھ اُن کے لئے مناسب و لائق ہو۔

موجودات کی دونوں قسموں کا حال مع تفصیل مناسب بیان ہو چکا۔ اب ہم یہ بیان
کرنا چاہتے ہیں کہ موجودات روحانیہ چونکہ جسم نہیں ہیں اس لئے محتاج مکان نہیں۔ پس
جب ایک دوسرے سے باہم ملتے ہیں تو نہ اُن میں کوئی زیادتی ہوتی ہے نہ نقصان۔

---

[1] آیات کریمہ انہ علی کل شی قدیر۔ انہ علی کل شی محیط وغیرہا سے یہی معانی
عالیہ واکتشافات وانکشافات فلسفیہ مراد ہیں فتدبر ۱۲ مترجم

اجسام کا یہ حال ہے کہ وہ اتصال باہمی کے وقت مساحت میں زیادہ ہو جاتے ہیں۔
اس کا سبب یہ ہے کہ اجسام کا اتصال یا تو اس صورت سے ہو سکتا ہے کہ ایک جسم کے
اجزاء دوسرے سے مختلط اور قریب ہوں یا اجسام کے کنارے باہم ملیں اور ایک کی
سطح دوسرے سے مماس ہو۔ دونوں صورتوں میں وہ جسم مرکب جو اتصال سے بنا
ہے مساحت میں بالضرور زیادہ ہو جائے گا اور جہات ثلثہ (عرض وطول وعمق) میں
یا کسی ایک جہت میں ضرور زیادتی ہو جائے گی۔ لیکن چونکہ روحانیات طول وعرض سے
مبرا ہیں اس لئے ان میں اتصال باہمی کے وقت زیادت ونقصان نہیں ہوتا۔
اس دقیق مسئلہ کو ہم ایک حسّی مثال سے واضح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی
ہو۔ انوار کواکب یعنی آسمان کے تاروں کی شعاعیں ظاہر ہے کہ کثیر وبے شمار ہوتی ہیں
اور ان سے نکل کر ہوا میں ملتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ سب انوار ایک دوسرے
سے مختلف ہیں اس لئے کہ مختلف کواکب سے نکلے ہیں۔ لیکن کوئی دیکھنے والا یہ گمان
نہیں کرسکتا کہ وہ انوار ہوا میں باہم مل جاتے اور ایک دوسرے میں گم ہو جاتے ہیں
خواہ جتنے موجود ہیں اُس سے صدچند وہزار چند ہو جائیں اور نہ کثرت کے سبب اُن کی
مساحت میں زیادتی ہو سکتی ہے۔
غالباً یہ مثال اس کیفیت کے سمجھنے کے لئے کافی ہوگی کہ قوائے روحانیہ
اتصال باہمی کے وقت نہ مساحت میں زیادہ ہوتے ہیں اور نہ ایک دوسرے میں
مل کر گم ہو جاتے ہیں نہ ایک کے اتصال سے دوسرے کے لئے تنگی یا اختلاط پیدا ہوتا
ہے۔ اس مسئلہ کو دوسری مثال سے اس طور پر سمجھنا چاہیئے ہم بیان کر چکے ہیں
کہ عقل نفس پر کس طرح محیط ومشتمل ہے۔ اور یہ مراتب روحانیہ کتنے ہی کثیر ہوں لیکن
کوئی شخص یہ گمان نہیں کرتا کہ کثیر ہونے کے وجہ سے وہ مختلط یا متحد ہو گئے۔ اس لئے
کہ اگرچہ ان میں سے کوئی جسمانیات میں سے نہیں ہے نہ وہ مدرکات ہیں۔ لہٰذا دراک کنندہ

اور نہ خود ممیز۔ لیکن عقل اُن سب کو علیحدہ علیحدہ تمیز کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے
کہ ہر ایک کا حال دوسرے سے غیر ہے۔ غور کرو کہ اجزا بدن میں سے ہر جزو میں یہ
قوتیں ہوتی ہیں جو اُس میں مجتمع ہوتی ہیں قوت غاذیہ، قوت ہاضمہ، قوتِ ماسکہ،
قوت دافعہ، لیکن کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ یہ سب قوتیں متحد یا متصل ہیں اور نہ یہ سمجھتا
ہے کہ ایک دوسرے میں مختلط ہو گئی ہیں یا ایک نے دوسرے کے لئے جگہ باقی نہیں
چھوڑی۔ بلکہ ہر شخص ادراک کرتا ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز و ممیز ہے جس کا ثبوت
یہ ہے کہ ان میں سے بعض کسی وقت ضعیف ہو جاتی ہیں اور بعض اُسی طرح قوی رہتی
ہیں اور طبیب کوشش کرتا ہے کہ ضعیف قوت کو قوی کر کے اُس کی حالت اصلی پر لائے۔
پس جب ان امور کو تم سمجھ سکتے ہو تو اسی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ نفس جب بدن سے
مفارقت کر لیتا ہے تو اُس کے بھی مختلف حالات ہوتے ہیں اور وہ نہ متحد ہوتے
ہیں نہ باہم مختلط و متضایق ہوتے ہیں۔

غالباً اس دقیق مسئلہ کے سمجھنے کے لئے یہ دونوں مثالیں کافی ہوں گی۔
لیکن ہم مزید توضیح کے لئے کچھ اور بھی بیان کرتے ہیں۔

معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک قوت روحانیہ ہے جو تمام عالم اجسام کی تدبیر و تحریک
کرتی ہے اور وہ بہمہ جہت جملہ جسمانیات پر حاوی و محیط ہے جس کا نام طبیعت ہے تو
فرض کرو کہ جتنا بڑا عالم ہے اور جس قدر موجودات اُس میں ہیں اُس سے صد چند
زیادہ ہو جائے اور مخلوقات عالم بھی کثیر و بے شمار ہو جائیں۔ لیکن طبیعت کے احاطہ و
تدبیر میں کوئی فرق نہیں آنے کا اور اُسی طرح اُس کے انتظام و تحریک کے واسطے
کافی ہو گی بغیر اس کے کہ طبیعت کی ذات میں کوئی زیادتی ہو۔

یا فرض کرو کہ عالم حالتِ موجودہ سے بہت چھوٹا ہو جائے اور اشخاص بھی بہت کم
وہ جائیں مگر طبیعت کی تحریک و تدبیر میں کوئی کمی یا اُس کی ذات میں کوئی نقصان

نہیں آسکتا۔ اسی طرح سمجھ لینا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ نفس جب بدن سے علیٰحدہ ہوتا ہے تو اُس کے بھی ایسے ہی حالات و کیفیات ہوتے ہیں۔

یہاں ناظرین کو یہ شبہ ہوگا کہ نفوس مختلف ہیں۔ کوئی شریر ہے اور کوئی نیک کوئی شقی ہے کوئی سعید اور درجات نفوس بھی مختلف و متفاضل ہیں۔ پس ان نفوس کا مفارقت بدن کے بعد کیا حال ہوگا اور دنیا میں جو کچھ سعادت و شقاوت بدن میں رہ کر حاصل کی ہے اُس کے اعتبار سے نفوس کا کیا انجام ہوگا؟ ہم اس خلش کے متعلق چند باتیں بطور تشریح کے اور بیان کرنا چاہتے ہیں بعد ازاں اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے۔ ہم نے طبیعت اور نفس اور عقل کا جب ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ یہ تینوں ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں تو ان کے مقامات و درجات مختلفہ کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اب سننا چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک کے مقامات و مراتب متفاوتہ کی یہ شان ہے کہ ہر مرتبہ اپنے مافوق و ماتحت مراتب سے ایک خاص نسبت رکھتا ہے۔ مرتبہ اسفل اپنے مافوق پر محیط نہیں ہے۔ یعنی اپنے سے اعلیٰ مرتبہ کا اُس کو علم نہیں ہوتا۔ اور اُس کا کوئی حال سوائے اس کے کہ اس کا بھی کوئی وجود ہے نہیں جانتا اور مرتبہ اعلیٰ اپنے ماتحت مراتب کی حقیقت پر مطلع رہتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کو نفس ناطقہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ چونکہ نفس اُس کو فیض پہنچاتا ہے اور طبیعت کو اُس کی احتیاج رہتی ہے اس لئے وہ صرف جانتی ہے کہ نفس کا وجود ہے لیکن نفس طبیعت پر اپنے علم سے محیط ہے اور اس کو امداد و فیض پہنچاتا ہے۔

ایسا ہی نفس کا حال عقل کے نزدیک ہے اور عقل کا جناب باری تعالیٰ کے نزدیک۔ اس لئے جناب باری کے متعلق کسی قسم کا علم سوائے اُس کی انیت و وجود

کے کسی کو حاصل نہیں ہوتا اور اینیت بھی اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اُس جناب کی احتیاج ہے اور عقل علی الدوام اُس سے فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔

نفس کے علم کا جو حال ہم نے بیان کیا اُس کی یہ صورت ہے کہ نفس ہمہ وقت حرکت کرتا رہتا ہے اور چاہتا ہے کہ وقوف و اطلاع حاصل کرے۔ اثنار حرکت و روب میں اُس کو وقوف مطلوب حاصل ہوجاتا ہے۔ جیسے کوئی کچھ مانگے اور کوئی اُس کو طلب سے زیادہ عطا کردے پس نفس اُس علم کو اخذ کرلیتا ہے بغیر اس کے کہ معطی کی صورت کو معلوم کرے اور جانے کہ کیسے عطا کیا۔

نفس کی حرکت کبھی غیر مستقیم ہوتی ہے یعنی کبھی نفس ہیولیٰ میں گرفتار و مبتلا ہوتا ہے تو طلب کے وقت حرکت مضطربہ کرتا ہے۔ جیسے مفلوج (فالج زدہ) کی حرکت کہ سیدھا چلنا چاہتا ہے اور ٹیڑھا ہوجاتا ہے۔ اگر نفس اس طور کی حرکت غیر مستقیمہ نہ کیا کرتا تو ہمیشہ اُس کے ادراکات صحیح ہوتے لیکن اسی وجہ سے اکثر اُس کے ادراکات میں خطا ہوجاتی ہے ورنہ عقلِ مفیض کی جانب سے کوئی نقصان و خطا واقع نہیں ہوسکتی۔

اب ہم اُس شبہ کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ شریر و نیک نفوس کا کیا انجام ہوتا ہے۔

طبیعت و نفس و عقل کے جس قدر درجات و مقامات ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے کہ ہر مقام کو اپنے ما فوق مقام کی اطلاع نہیں اور اپنے ماتحت درجات پر محیط و مطلع ہے اور بقدر استحقاق و استعداد ہر ایک کو فیض پہنچتا رہتا ہے۔ مثلاً نفسِ سعید کے درجات میں سے ہر درجہ دوسرے سے متناسب و متشاکل ہے پس ہر مقام و مرتبہ ہمیشہ لذت و راحت میں رہتا ہے اس لئے کہ اتصال مراتب کے سبب کمال صورت حاصل ہونے اور جوار خداوندی سے فیضان کا استفادہ کرنے

جو لذت وسعادت حاصل ہوتی ہے وہ ابدی و دائمی ہے۔
ایسے ہی نفس سعید کی ضد نفس شریر و شقی ہے۔ نفس شریر اپنی صورتِ شریر سے کامل ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز کی صورت اُس کا کمال ہے اور چونکہ فیض خدا وندی اُس سے منقطع ہوتا ہے، کیونکہ وہ ناقابل فیضان و غیر مستعد روحانیت ہے اس لئے ہمیشہ ایذا و تکلیف میں رہتا ہے جو اُس کی ذات کا مقتضا ہے اور کبھی عذاب و الم اُس سے منقطع نہیں ہوتا۔

اب ہم جس سعادت کا پہلے ذکر کر آئے ہیں یہاں اُس کی تشریح کرتے ہیں۔ سابقہ بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ مراتب سفلیٰ مراتب علیا کے لئے سعادت نہیں ہوتے بلکہ اسفل کی سعادت اعلیٰ سے حاصل ہوتی ہے اور یہ سعادت مرتبہ اعلیٰ میں تام و کامل بلکہ خالص ہوتی ہے اور مرتبہ اسفل میں ناقص و غیر خالص ہوتی ہے۔ گویا کہ اعلیٰ کے سایہ کی مثل ہوتی ہے۔

پس اس تمام تشریح و تقریر سے معلوم ہوا کہ ہم کو یہ سمجھنا اور اعتقاد کرنا چاہیئے کہ ہم لوگ جن باتوں کو سعادت سمجھتے ہیں بحالیکہ ہمارا تعلق جسم و بدن سے قائم ہے اور جن اشیا میں اپنے حواس کے ذریعہ سے لذت پاتے ہیں وہ فی الحقیقت مراتب مافوق کے سایہ و تصویر کی مانند ہیں اور سعادات علیا حقیقت میں سعادت تام و کامل ہیں، اگرچہ ہم اچھے طور پر اُن کو تصور بھی نہیں کر سکتے اور اُن ہی مراتب عالیہ سے فیضان بھی ہوتا ہے۔

اور جیسے ہم دورۂ فلک کو پہچانتے اور اس کی مقدار سعادت کو جانتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کی سعادت کو ہماری سعادت سے کوئی مناسبت نہیں ایسے ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری سعادتیں فلک کی سعادتوں کے مقابلہ میں بالکل ذلیل و حقیر بلکہ ہیچ ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم رحمِ مادر میں جنین تھے اور جب ہم طفولیت و زمانۂ رضاع کی حالت میں تھے اُس وقت جن باتوں کو سعادت سمجھتے تھے اور اُن کی مفارقت ناگوار تھی آج اُن کے تذکرہ سے ہم کو نفرت و کراہت ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب ہمارے نفوس بدن سے جدا ہو جائیں گے تو آج جن امور کو ہم سعادتِ محض و لذتِ خالص جانتے ہیں اُس وقت اُن کو حقیر و ادنیٰ سمجھنے لگیں گے۔

اسی طرح چونکہ اُس وقت نفس کدورتِ طبیعت و جسمانیت سے خالص و مصفا ہو جائے گا تو وہ ایک ایسا وجود حاصل کرے گا جو وجودِ انسانی و مرتبۂ بشریت سے اعلیٰ و افضل ہوگا۔ اور اُس وقت اُس کی سعادت اُس کے اُن احوال کے مطابق ہو گی۔ نفس کی تشبیہ چوزۂ مرغ سے بہت صاف ہے کہ اول بیضہ میں ہوتا ہے اور جب اپنی صورت کی تکمیل کر لیتا ہے انڈے کا چھلکا اپنے اوپر سے اُتار کے پھینک دیتا ہے اور ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو پہلے سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ ایسے ہی نفس کو بعد مفارقت بدن ایک ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس سے وہ بقدر اکتساب خود لذت پاتا ہے یعنی اشیاءِ عالم کے تصور کی بنا پر شقی و سعید ہو جاتا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ایک فعل خاص و ذاتی (حرکت الی الاعلیٰ) ہے جو اُس کی تکمیل کرتا اور سعادت کی طرف لے جاتا ہے اور اُس فعل خاص کی ماہیت و کیفیت بھی بیان کر چکے ہیں۔ پس جب نفس کے اس فعل خاص میں کوئی مانع پیدا ہو جاتا ہے تو اُس کو تحصیل سعادت سے روک دیتا ہے اور حارج ہوتا ہے اور یہ روک اُس کے اپنے مرتبہ و درجہ سے تنزل کا باعث ہوتی ہے اور جس قدر تنزل و انحطاط نفس کو ہوتا ہے اُسی قدر شقاوت حاصل ہوتی ہے۔ کبھی یہ انحطاط تھوڑا سا ہوتا ہے جو حد سعادت سے اُس کو خارج نہیں کرتا۔ اور کبھی بہت ہوتا ہے کہ سعادت سے خارج کر کے حد شقاوت میں پہنچا دیتا ہے اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جو چیز نفس کو

اُس کی سعادت سے روکتی ہے وہ حواس کے ادراکات و لذائذ کی محویت ہے اس واسطے کہ امور خارجہ عن الحواس بذریعہ حواس کے نفس سے متصل ہوتے ہیں اور حواس نفس کو شہوت یا غضب کی طرف متوجہ کرتے اور اُبھارتے ہیں۔

یہ دونوں نفوس شہوانی و غضبی بدن کے فساد کے ساتھ فاسد ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں ہیولےٰ و صورۃ جسمیہ سے بنے ہیں مگر جب خواہش حواس و محسوسات پر غالب آتی اور پھیلتی ہے تو نفس کو لذات بدن کی طرف مشغول ہونے کی تحریک کرتی ہے جیسے لذات طعام و لباس و نکاح وغیرہ اور جب غضب پھیلتا ہے تو نفس کو انتقام کی طرف حرکت دیتا اور آمادہ کرتا ہے اور طلب کرامت وعزت و ریاست اور محبت غلبہ تسلط وغیرہ میں مشغول کرتا ہے لیکن یہ تمام خواہشات نفس کو غلطی میں ڈالنے والی اور اُس کی حرکت مخصوصہ سے (جو اُس کے لئے ذاتی ہے) روکنے والی ہیں اور یہ تمام خواہشات مذکورہ بالا مرض و طمع کے طور پر ہیں۔ ان کی فی نفسہا کوئی حقیقت نہیں ہے۔ چنانچہ ہم حکیم افلاطون کی شہادت سے بیان کر چکے ہیں کہ وہ ان کو وجود کے نام کا اہل بھی نہیں سمجھتا۔ پس جب وہ موجود بھی نہیں کہلائی جا سکتیں تو اُن کی کیا حقیقت ہوگی۔

یہ خواہشات نفس کو اپنے کام سے معطل کر دیتی ہیں اور سعادت سے روک دیتی ہیں اور نفس کے واسطے پردے اور حجاب پیدا کر دیتی ہیں۔ جیسے آئینہ کو زنگ لگ جائے تو اُس کے کمال کو مانع ہو جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر اُن خواہشات سے بمقتضائے حکم عقل کام لیا جائے اور احکام شریعت کی پیروی اختیار کی جائے تو نفس کو تھوڑا سا انحطاط ہوتا ہے اور سعادت سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایسی حالت میں عقل نفس کی مشیر و حاکم ہوتی ہے۔ ہر کام اُس کے حکم کے مطابق ہوتا ہے وہ شہوت و غضب پر بھی غالب ہوتی ہے اس وقت عقل بمنزلہ بادشاہ کے ہوتی ہے اور یہ نفوس شہوانی و غضبی مثل غلام و نوکر کے جو

بادشاہ کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں اور اگر نفس خواہشات میں منہمک و مشتغل ہوتا ہے تو خواہشات عقل پر غالب آجاتی ہیں اور خود عقل سے ایسے وقت میں تحصیل خواہشات کی تدابیر میں مدد لی جاتی ہے۔ یہ حالت نہایت خوفناک ہے۔ اس میں فسق و فجور وانواعِ معاصی کی حرص بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس میں مرضی خداوندی کے خلاف اطاعت عقل سے خارج ہوکر دائمی وبال اور ابدی عذاب میں گرفتار رہتا ہے۔ عقل ہی پہلا پیغمبر ہے جو خدا نے اپنے بندوں کی طرف بھیجا ہے اور اس کی نافرمانی کا نتیجہ جوارِ ایزدی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہوجانا اور شقاوتِ دائمی میں گرفتار ہونا ہے۔ مباحث فلسفیہ میں ثابت ہوچکا ہے کہ اپنے مناسب سے جو راحت حاصل ہوتی ہے اس کا نام لذت جسمانی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ راحت حقیقی راحت نہیں ہوسکتی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی کا گلا پھنسا ہوا ہے جب تم نے اس کا بند ڈھیلا کردیا اس کو راحت معلوم ہوئی۔ لیکن وہ حقیقی راحت نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی گلا تو بندھا ہوا ہے صرف بندھن ڈھیلا ہوگیا ہے۔ اس مضمون کی تفصیل وتشریح فلسفہ میں اپنے موقعے پر ہوچکی ہے۔ اس کتاب میں اس کا بیان ہمارے مقصودِ اختصار کے خلاف ہے۔ یہ مضامین دقیقہ و غامضہ آخر فلسفہ کے مضامین ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اکثر لوگوں کی فہم سے باہر ہے اس لئے کہ عامۂ ناس حواس ظاہری کو جانتے ہیں یا وہم کو جو حواس کے ساتھ لازم ہے اور ادراک جزئیات کرتا ہے پس جو چیز حواس و وہم کے ذریعہ سے نہ حاصل ہو وہ عوام کے نزدیک باطل ہوتی ہے۔ اس کی طرف وہ مطلق التفات نہیں کرتے اس واسطے کہ ان کے پاس وہ آنکھ ہی نہیں ہوتی جو ایسے امور کا ادراک کرسکے۔

دوسرے ان لوگوں کے اور حقایق اصلیہ کے درمیان حواس کے حجابات کثیفہ حائل ہوتے ہیں اس لئے وہ حقایق کو خرافات و باطل سمجھتے ہیں اور اس ناسمجھی کے سبب اہل بصیرت و ارباب عقل کو ان کے حال پر رحم آتا ہے جیسے اعمیٰ اہل نظر کے نزدیک

قابل رحم ہوتا ہے۔

چونکہ عوام حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ضروری ہے کہ جواب اس قطع کی اُن کو سمجھانی ہو اُس کے واسطے محسوسات کی تشبیہ لانی چاہیئے اور ضرب الامثال سے کام لینا مناسب ہے تاکہ اُن کو تسکین ہو جائے ورنہ وہ اُس حقیقت کو بے کار و باطل سمجھکر نظر انداز کردینگے۔

اسی بنا پر بعض حکما نے کہا ہے ان العامۃ یحسبون الذی ھو حقیقۃ لاشئ ویحسبون الذی ھو لاشئ شیئاً (یعنی عوام حقیقت کو لاشے سمجھتے ہیں اور لاشے کو شے جانتے ہیں)۔ یہ کلام افلاطون کے قول سے قریب المعنیٰ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ تم نے ہمیشہ دیکھا یا سنا ہوگا کہ عوام سے جب معقولات مجردہ عن المادہ کی کوئی کیفیت بیان کرو تو وہ فوراً کہدیتے ہیں کہ یہ کسی معدوم کی صفت ہے یا یہ شے غیر موجود اور لاشے ہے۔

مگر میں نہایت یقین و وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہ اُن کا غلط خیال ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ اُس شے معقول و مجرد کو حواس میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ وہاں نہیں ہے باقی فی نفسہ وجودِ صحیح رکھتی ہے۔ یہ لوگ چشم بصیرت ہی نہیں رکھتے کہ اُس کا ادراک کر سکیں۔ سوائے اس کے کیا چارہ ہے کہ جیسے کور مادرزاد کو معذور سمجھکر رہنمائی کی جاتی ہے ایسے ہی اُن پر رحم کیا جائے اور اُن کو بقدر استعداد و لیاقت ہدایت کی جائے۔

یہ کام حضرات انبیاء علیہم السلام کرتے ہیں کہ مخلوق سے کیسی کیسی تکلیفیں اور مصیبتیں اُٹھا کر تلقین توحید کرتے اور خدا پر ایمان لانے اور اُس کو ایک جاننے کی ہدایت کرتے ہیں مگر وہ لوگ اپنی بلادت عقل و غباوت ذہن کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں کہ خدا جو تمام عالم کا خالق ہے نہایت جسیم و تنومند ہوگا ایک بڑے تخت پر بیٹھا ہوگا اُس کے ہزاروں لاکھوں خادم اُس کے سامنے کھڑے ہونگے وغیرہ وغیرہ ۔

اور ان سے اعلیٰ طبقہ کے لوگ بھی ذات ایزدی کے لئے مخلوقات کی صفات و اسمار منسوب کرتے ہیں۔ اگر عوام جہلا کو وہ معانی وحقایق مجردہ بتائی جائیں تو وہ کہنے لگیں کہ نعوذ باللہ ذات باری موجود ہی نہیں اور یہ سب ڈھکوسلا ہے۔ اسی مجبوری سے علما وحکما نے ارشاد فرمایا ہے کہ ایسے جہال کو اپنے حال پر چھوڑ دو اور جو کچھ وہ خدا کو سمجھتے ہیں اُسی پر رہنے دو۔ ورنہ اُن کو معانی دقیقہ تلقین کئے جائیں گے تو وہ ذات کے بھی منکر ہوجائیں گے۔

اے خدا! تو بندوں کی عجز وطاقت کو اچھی طرح جانتا ہے اور ہر ایک کی وسعت و علم ومعلومات کو پہچانتا ہے۔ سب پر بخشش ورحمت فرما۔ آمین!

مسئلہ ثالثہ نبوت کے بیان میں

فصل اول

(اس فصل میں موجودات عالم کے مراتب کا بیان ہے اور یہ کہ بعض مراتب بعض سے متصل ہیں)

چونکہ ہمارا مقصود ہے کہ مسئلہ نبوت کا بیان کریں اس لئے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کیا جائے اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد وتکوین سے ہے اُس کو ظاہر کیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالیٰ نے ہر ایک موجود کو بقدر اُس کے استحقاق وقابلیت کے وجود وکمال سے بہرہ اندوز فرمایا ہے اور اُس عادل حقیقی نے جس کسی کو جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت واستعداد دیا ہے نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتدا سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبۂ نبوت کا بیان ہم کو اس وقت مقصود ہے اس لئے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو

اُس سے اعلیٰ ہیں یا ادنیٰ سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقصد اصلی خوب واضح اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یہ مقدمات اپنے موقعے پر ثابت ہو چکے ہیں اور عالمانِ فن دلائل قویہ کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں اور کل ایک ہے یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لے کر فلک نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزاے مختلفہ رکھتا ہے۔

کل کی دو قسمیں ہیں ایک عالم کون وفساد جس میں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا وہ عالم جس میں کون وفساد یعنی تغیر وتبدلِ حیات وممات نہیں ہوتے۔ وہ آسمان وکواکب کا عالم ہے کہ اُن کی ترکیب وہیئت اس قطع کی واقع ہوئی ہے کہ آسمانوں کے درمیان کوئی شگاف یا فرجہ نہیں ہے اور نہ وہ تغیر پزیر ہے۔ یہ مسئلہ علم ہیئت میں بدلائل قاطعہ ثابت ہو چکا ہے جس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں اتصال اُن اجسام کا جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں مشاہدہ سے ثابت ہے ایک فرقہ خلا کا قائل ہوا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ ایسا بُعد پایا جاتا ہے جس میں کوئی جسم حائلِ بُعد نہیں ہے۔ لیکن یہ قول طبعیات میں بدلائل قاطعہ باطل ہو چکا ہے۔ حکمت بالغۂ الٰہی نے موجودات عالم کو ایک دوسرے سے اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے مل کر موجودات کی ایک سلک مسلسل ومنتظم تیار ہو گئی ہے۔ گویا کہ مشاطۂ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ اور عجیب ترتیب کا ایک ہار بنا دیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے عناصر کے ملنے سے جو پہلا مرکز عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا اور نبات جماد سے اس اعتبار سے ممیز وعلیٰحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہے اور غذا حاصل کرتی ہے اس اثر کے اعتبار سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں لیکن ہم نبات کے تین مرتبے قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ اوسط۔ ادنیٰ یہ تقسیم مراتب اس لئے ہے کہ ہمارا مطلب

اچھی طرح سمجھ میں آجائے اور تمام مراتب ذہن نشین ہوجائیں ورنہ مراتب نبات بے شمار ہیں اور اُن میں سے ہر ایک سے بے انتہا اعراض والبتہ ہیں بلکہ ان ہر سہ مراتب کے درمیان میں بھی کثیر مراتب مندرج و مشتمل ہیں۔

پہلا مرتبہ نبات کا یہ ہے کہ خود بخود زمین سے اُگے۔ تخم ریزی کی ضرورت نہ ہو اور نہ اُس کی بقاے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگل کے معمولی گھاس پھونس۔

یہ مرتبہ نبات کا جماد کی مثل ہے۔ اس میں اور جماد میں صرف اس قدر فرق ہے کہ بقدر اُس ضعیف حرکت کے کہ صورت نباتی اختیار کی اُس نے نفس کا اثر قبول کیا ہے یہ اثرِ شریف دیگر نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ بعض نباتات اُگتے ہیں اُن میں شاخیں نکلتی ہیں اور وہ اپنی حفاظت نوع بذریعہ تخم کے کرتے ہیں ان نباتات میں حکمتِ خداوندی کا اثر اول الذکر سے بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے یہ تمام نباتات مرتبۂ ادنیٰ میں ہیں۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اُن میں ایسے درخت پائے جاتے ہیں جن میں تنا اور پتے اور پھل ہوتے ہیں اُن پھلوں کے ذریعہ سے اُن کی حفاظت نوع ہوتی ہے۔ اُن درختوں کے واسطے باغبان کی ضرورت ہوتی ہے جو اُن کو لگاتا اور پرورش کرتا ہے اور حفاظت رکھتا ہے۔ تب کہیں وہ بارآور اور سرسبز ہوتے ہیں۔ نباتات میں یہ مرتبۂ اوسط ہے۔

لیکن اس مرتبۂ وسطیٰ میں بھی مختلف اقسام و مراتب ہیں۔ مثلاً بعض ایسے ہیں جو مرتبہ ادنیٰ سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیروں میں یا بن میں پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ اُن میں تخم بھی ہوتا ہے اور دیگر صفات بھی ہوتے ہیں جن کے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں لیکن اُن کو نصب کرنے اور باقاعدہ

خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں۔

اس صنف سے اشرف و بہتر اور درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ نسبت دیگر اصناف کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ زیتون، انار، انجیر، بہی، سیب وغیرہ کہ اُن کی پیدائش اور بقائے نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے اور نشو ونما کے واسطے عمدہ زمین، شیریں پانی، اچھّی ہوا ضروری ہے۔ تب کہیں ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قائم رہ سکتا ہے۔ اب یہی اثر تدریجی ترقی کرکے خرما کے درخت میں بغایت شرف ظہور کرتا ہے اور نبات کو مرتبۂ اعلیٰ پر پہنچاتا ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے زرا بھی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوان اختیار کرلے۔ خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے مشابہت کثیرہ و نسبت قویہ پیدا ہوجاتی ہے ایک تو مثل حیوانات کے اُس میں نر اور مادہ ہوتے ہیں۔ دوسرے بارور ہونے کے لئے نر کو مادہ سے ملانا ضروری ہے۔ اس ملانے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کے مثل ہے۔

تیسرے خرما کے درخت میں علاوہ جڑ اور رگوں کے ایک چیز مثل دماغ حیوانات کے ہوتی ہے جس کو اُردو میں کھجور کا گودا کہتے ہیں۔ یہ اُس کے لئے ایسی ضروری ہے کہ اگر اُس کو کوئی آفت لاحق ہو تو درخت خرما تلف ہوجائے۔ بخلاف دیگر اشجار کے کہ اُن کا صرف ایک ہی مبداء ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم رہتی ہے جب تک جڑ رہیگی درخت بھی رہیگا ورنہ فنا ہوجائے گا۔

مگر درخت خرما کے لئے دو مبدے ہیں ایک جڑ اور ایک جمّار (کھجور کا سفید گودا) جو اُس کے تنے سے نکلتا ہے۔

چوتھی مشابہت یہ ہے کہ خرما کا تخم جس کو عربی میں طلع اور اُردو میں کھجور کا پھول کہتے ہیں بو میں حیوان کی منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اسی سے تلقیح کی جاتی ہے۔

علاوہ ازیں نخل میں بہت سی مشابہتیں حیوانات کی پائی جاتی ہیں جن کا حصر و شمار کتابوں میں موجود ہے۔ لیکن یہاں اُن کے تذکرہ کا بوجہ اختصار موقع نہیں ہے۔

ان ہی وجوہ کو مدنظر رکھکر جناب سرور عالم صلعم نے کس لطیف پیرایہ میں فرمایا ہے اکرموا عمتکم النخلۃ فانہا خلقت من بقیۃ طینۃ آدم (یعنی تم اپنی پھوپھی کھجور کی تعظیم و تکریم کرو اس لئے کہ وہ آدم کی بچی ہوئی مٹی سے پیدا کی گئی ہے)۔

یہ ظاہر ہو چکا کہ نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرۂ نباتات سے ترقی کرکے اُفق حیوانات میں پہنچ جاے اور نبات کا آخری مرتبہ اگرچہ اشرف مراتب نبات ہے۔ لیکن حیوان کے مراتب میں سب سے کمتر و ابتدائی مرتبہ ہے جسم جب اپنے تمام مراتب نبات سے بلکہ مرتبہ اخیرۂ نبات سے بھی ترقی کرتا ہے تو اُس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ زمین سے علٰحدہ ہو جاتا ہے اور اُس جسم کو نبات کی مثل اپنے بقا و قیام کے لئے جڑوں کی زمین میں قائم و ثابت رہنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اُس کو حرکت اختیاریہ حاصل ہو جاتی ہے یہ حیوانیت کا اولین و کمترین مرتبہ ہے مگر نبات کے اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے۔ لیکن یہ مرتبہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک حس کا ضعیف سا اثر اس میں ظاہر ہوتا ہے یعنی صرف حس لمس جسے حسِ عام کہتے ہیں اس مرتبہ میں پائی جاتی ہے۔

اس مرتبۂ حیوانیت کی مثال صدف (سیپی) اور دیگر جانوران صدفی ہیں جو کہ نہروں اور دریاؤں کے کناروں پر ہوتے ہیں۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحبِ حسِ لمس ہونا اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انھیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اُٹھاے تو وہ اپنی جگہ سے علٰحدہ ہو جاتے ہیں اور اُٹھ آتے ہیں اور اگر دیر میں پکڑ کے اُٹھانا چاہو تو اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چمٹ جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے حسِ لمس سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہمیں کوئی پکڑ رہا ہے اور ہماری جگہ سے علٰحدہ کرنا چاہتا ہے لہذا وہ جگہ پکڑ لیتے ہیں اور چمٹنے کے سبب اُن کا اُٹھانا اور وہاں سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے۔ چونکہ اُن میں

مشابہت نباتی بہت ہے اور افق نبات سے زیادہ قریب ہیں اس لئے نقل مکان کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی ضعیف ہوجاتے ہیں اور تھوڑی سی حیات برائے نام اُن میں رہ جاتی ہے۔ پھر اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل وحرکت بھی ہو اور قوّت حس بھی قوی ہو جیسے کیڑے مکوڑے اور پروانے اور بہت سے رینگنے والے جانور۔

اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جس کے چار حواس ہوں جیسے خلد (ایک قسم کا اندھا چوہا) جس میں سوائے حسّ بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں یا بعض اور جانور جن میں کوئی حاسہ ہوتا ہے اور کوئی نہیں۔ حیوان اس درجہ سے ترقی کرکے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے کہ اُس میں حس بصر ہوتی ہے مگر ضعیف جیسے نمل (چیونٹی) اور نحل (شہد کی مکھی) اور دیگر حیوانات جن کی آنکھیں پوت کے مشابہ ہوتی ہیں اور اُن میں پلکیں اور پپوٹے جو اُن کی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکیں نہیں ہوتے اس کے بعد جب نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جس کے حواس خمسہ درست ہوں باوجودیکہ حواس خمسہ بھی حیوان کے مختلف مراتب کے ہیں بعض غبی ہوتے ہیں جن کے حواس اچھی طرح کام نہیں دیتے اور بعض کے حواس لطیف و ذکی ہوتے ہیں کہ جس طرح اُن کو تعلیم وتادیب کرو ویسے ہی سیکھ جاتے ہیں اور امر ونہی کو قبول کرتے ہیں اور ادراک وتمیز کی استعداد رکھتے ہیں۔ جیسے بہایم میں گھوڑا اور طیور میں باز۔

اس حالت سے ترقی کرکے حیوانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتا ہے جو مرتبۂ انسانی کے قریب تر ہے اور اگرچہ یہ مرتبہ بہایم میں عام مراتب سے اشرف وافضل ہے لیکن مرتبۂ انسانی سے کمتر اور ادنیٰ و ذلیل ترین ہے جیسے بندر اور مثل اُس کے دیگر حیوانات کہ صورت میں بالکل انسان سے مشابہ ہوتے ہیں اور اُن میں اور انسان میں بہت تھوڑا

فرق ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے ذرا تجاوز و ترقی کریں تو مرتبۂ انسانیت میں آجائیں اب
حیوان میں نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا۔ فہم و تمیز بھی آئی اور ذرا ذراسی باتوں کو اچھی
طرح سمجھنے لگا۔ قد بھی راست ہوگیا (یعنی انسان بن گیا کہ تمام حیوانات کا قد جھکا ہوا ہے
اور چار ہاتھ پاؤں پر کھڑے ہوتے ہیں مگر انسان صرف دو پاؤں پر سیدھا کھڑا ہوتا
ہے) اچھی باتوں کی ہدایت پانے لگا۔ تادیب و تعلیم کو سمجھ کے ساتھ حاصل کرنے لگا اور
اُس میں ایک نوع کی استعداد آگئی۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملہ مراتب بہایم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب
انسانیت میں سب سے ادنیٰ و اخس خسیس ہے۔ انسان کامل کی طرف نسبت کرکے ملاحظہ
کریں تو ادنیٰ ترین مراتب ہے اور یہ مرتبہ اگرچہ مراتب انسانی سے ہے لیکن زمرۂ بہائم میں
شمار کرنے کے قابل ہے۔ ایسے انسان اقصاے شمال و جنوب اور اُس کے نواح وغیرہ
میں بستے ہیں جیسے زنگی جو زنگستان کے آخری حصے میں رہتے ہیں اور مثل اُن کے
دیگر بہائم صفت انسان جو بعض جزائر میں پائے جاتے ہیں۔

ان وحشیوں میں اور بہایم کے مرتبۂ اخیرۂ مذکور میں زیادہ فرق نہیں کیونکہ یہ لوگ
بھی اپنے منافع کو پورے طور پر تمیز نہیں کرسکتے۔ نہ اُن میں قبول علم و حکمت کی قابلیت
و استعداد ہے اس لئے اپنے ہمسایہ قوموں سے جو مہذب و تعلیم یافتہ ہوں وہ کسب فضیلت
نہیں کرسکتے اور مہذب و تعلیم یافتہ نہ ہونے کے سبب پست حالت میں رہتے ہیں اس لئے
تعلیم یافتہ و قوی اقوام اُن سے مثل بہائم کے غلامی کی خدمت لیتے ہیں اور فی الحقیقت
خدمتگاری و غلامی کے سوا اور کسی قسم کی ترقی کی اُن میں صلاحیت ہی نہیں۔

اس مرتبۂ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے یہاں تک
کہ اقلیم ثالث و رابع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کیسے کامل العقل ذہین و
فہیم طباع ہوتے ہیں ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف
علوم دقیقہ و فنون لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دستگاہ ان کو حاصل ہوتی ہے

پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکمل و اعلم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر سلیم و رائے مستقیم کے سبب مشہور زماں و یگانۂ دوراں ہوتے ہیں۔ ایسے سریع الادراک و قوی الحدس ہوتے ہیں کہ حالاتِ آئندہ و اخبارِ مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوتی ہے کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں۔

جب انسان اس مرتبۂ شریفہ تک پہنچ جاتا ہے تو افق ملائکہ کے متصل و قریب ہو جاتا ہے ملائکہ سے ہماری مراد وہ وجود ہے جو وجودِ انسانی سے اعلیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مرتبۂ انسان اور مرتبہ علیین میں بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ انسان ترقی یافتہ جلد حاصل کر لیتا ہے۔

فصل آئندہ میں ہم تفصیل کے ساتھ عالم صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور اُن کے باہمی اتصال کا حال بیان کرینگے اور یہ بھی بتاویں گے کہ انسان کے حواس و قویٰ اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجہ ملکی کے قرب پہنچ جاتے ہیں اور ملائکہ سے استفاضہ و استمداد کرتے رہتے ہیں۔

آئندہ بیان سے ناظرین والاتمکین کو افق انسانیت کی انتہا اور اُس کے غایت شرف و علو مرتبت کا اندازہ ہوگا اور معلوم ہوگا کہ روح کا اتصال (جس کو قرآن مجید میں روحِ قدس فرمایا گیا ہے) کس طور پر واقع ہوا ہے۔ نیز ہمارے آئندہ بیان سے تمام موجودات کے مراتب مختلفہ ناظرین کے ذہن نشین ہونگے اور ہم بتائیں گے کہ درجۂ رسالت و نبوت کس درجہ اشرف و افضل ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل دوم

(اس فصل میں یہ بیان ہے کہ انسان عالم صغیر ہے اور اس کی قوتیں ایک دوسرے سے اتصال رکھتی ہیں)

ہم کو یہ ثابت کرنا ہے کہ عالم کبیر یعنی اس عالم میں جس قدر اشیا پائی جاتی ہیں مثلاً عناصر اربعہ اور ویرانی اور آبادیاں اور بحر و بر اور دشت و جبل اور جمادات و نباتات وحیوانات غرض تمام چیزیں انسان میں بھی پائی جاتی ہیں گویا کہ انسان ایک چھوٹا سا عالم ہے اور ان تمام اشیاء عالم سے مرکب ہے۔ بعض اشیاء اس میں ظاہری طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض مخفی ہیں یہاں اس دعوے کے متعلق ہم مختصر بیان کریں گے جس سے ناظرین ارباب فہم و یقین بالاجمال اس مسئلہ کو ذہن نشین کرلیں تاکہ فصول آئندہ میں جو امر نبوت کا بیان ہم کرنا چاہتے ہیں وہ سمجھ میں آسکے ورنہ یہ تمام مضامین ایسے دقیق و وسیع ہیں کہ ہر ایک فصل کے مضمون کے لئے ایک ایک کتاب درکار ہے۔ لیکن اس کتاب میں تشریح کی گنجائش نہیں لہذا بالاختصار بیان کیا جاتا ہے۔

انسان چونکہ مرکب ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ عناصر بسیط بحالت بساطت و انفراد اس میں پائے جائیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بسائط فوراً انسان کو تحلیل کرکے معدوم کر دیتے مثلاً جزء ناری اگر بدن انسان میں بحالت بساطت آتا تو دوسرے اجزاء کو جو بدن میں موجود تھے جلا دیتا اور تحلیل ہو کر وہ سب اجزا اپنے اپنے مرکز پر جا پہنچتے۔

ایسے ہی باقی عناصر کو قیاس کرنا چاہیئے کہ وہ بھی بسیط ہو کر مرکب بدن میں پائے جاتے تو یہی حال ہوتا۔ ہم نے آگ کو اس لئے مثال میں پیش کیا کہ اس کا فعل ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام عناصر مرکب ہو کر انسان میں پائے جاتے ہیں۔ اب اگر غور

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بدن انسان میں بعض اشیاء ایسی ہیں جو حرارت و یبوست میں نار کی قائم مقام ہیں۔ بعض برودت و رطوبت میں پانی کے جگہ ہیں۔

بدن میں نار کی قائم مقام مرارہ (پتا) ہے جو جگر کے ساتھ لٹکا ہوا ہے کیونکہ وہ حار یابس ہے اور مزاج کی جو خلط ہے یعنی صفرا اُس کا مقر و مقام یہی ہے اور حرارت و یبوست کا کا اثر تمام بدن کو اس سے ہی پہنچتا ہے۔ ارض کے قائم مقام طحال ہے کہ اُس کا مزاج بارد یابس ہے اور وہ بھی اس مزاج کے خلط یعنی سودا کا مستقر ہے اور سارے بدن کو اُسی سے اس خلط کا حصہ حسب ضرورت تقسیم ہوتا ہے۔

ہوا کی جگہ خون ہے جو رگوں میں جاری رہتا ہے کیونکہ اُس کا مزاج حار رطب ہے جو ہوا کا مزاج ہے۔ پانی کے بجائے بلغم ہے جس کا مزاج بارد رطب ہے۔ لیکن بلغم کی کوئی جگہ مقرر نہیں جیسے دیگر اخلاط کے لئے مقرر ہے اس لئے کہ بلغم اُس حصۂ غذا کو کہتے ہیں جو پکتے وقت کچا رہ جائے تو اُس میں بخلاف دیگر اخلاط کے دوبارہ طبخ کی صلاحیت رہتی ہے۔ پس جس وقت وہ منہضم ہوجاتا ہے تو غذاء کامل بن جاتا ہے اور فضلہ باقی نہیں رہتا۔ لہذا اُس کے قیام مستقل کے لئے مثل دیگر اخلاط کے کوئی ظرف نہیں بنایا گیا۔

دوسرے اعتبار سے انسان کو عالم کبیر سے یوں تشبیہ دی جاسکتی ہے کہ قلب حرارت و یبوست کا معدن ہے لہذا وہ مثل آگ کے ہے اور خون معدنِ حرارت و رطوبت ہے اس لئے وہ مثل ہوا کے ہے اور دماغ معدنِ برودت و رطوبت ہے لہذا اس کا مزاج پانی کا سا ہے اور استخوانہائے بدن معدن برودت و یبوست ہیں اس لئے وہ بمنزلہ زمین کے ہیں۔

اور گویا یہ چاروں اعضا عناصر اربعہ کے اصول ہیں اور عناصر ان کے فروع ہیں۔ ایسے ہی من جملہ اور باتوں کے جو انسان (عالم صغیر) میں عالم کبیر (دنیا) کے

مشابہ پائی جاتی ہیں بعض یہ ہیں کہ جو رطوبات آنکھ اور منہ سے نکلتی رہتی ہیں بمنزلہ زمین کے چشموں اور نہروں کے ہیں اور بدن کے بخارات مثل ابر کے ہیں اور پسینہ مثل باران کے ہے۔ بدن کی بڑی بڑی رگیں مثل اُس وادی کے ہیں جس میں پانی بہتا رہتا ہے اور چھوٹی رگیں نہروں اور چھوٹے چشموں کی قائم مقام ہیں۔ بدن کے بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں۔ اور جو جاندار بدن کے اوپر پیدا ہو جاتے ہیں جیسے جوں وغیرہ اُن کی مثال خشکی کے جانوروں کی سی ہے اور جو جاندار بدن کے اندر پیدا ہوتے ہیں اُن کی تشبیہ حیوانات بحر سے ہے۔ بدن کا اوپر کا نصف حصہ جس پر چہرہ وغیرہ اعضا ہیں مثل زمین کے آباد حصے کے ہے جس میں شہر و قصبات آباد ہیں اور نصف حصہ زیریں ویرانوں اور جنگلوں کے مشابہ ہے۔ آنکھ اپنے نور اور شعاع کے اعتبار سے ستاروں کی مثل ہے اور طبقات چشم افلاک ہیں جن میں ستارے جڑے ہوئے ہیں۔

جسم کے عوارض کی تشبیہ بالکل عالم کے حوادث کی سی ہے مثلاً دنیا میں ہوائیں چلتی ہیں زلزلے آتے ہیں۔ طوفان برپا ہوتے ہیں۔ ایسے ہی چھینک کا آنا۔ زکام اور بخار کا ہونا بدن کی بیماریاں ہیں جو اُن حوادث کے مشابہ ہیں۔

نیز جیسا کہ عالم میں مختلف اشیاء کے مختلف حالات ہیں ایسے ہی بدن میں بعض اعضا بالذات و بالطبع حرکت کرتے رہتے ہیں اور کبھی سکون پزیر نہیں ہوتے۔ بعض بذات خود ہا ساکن ہیں۔ بعض بالعرض یا کسی محرک کے حرکت دینے سے حرکت کرتے ہیں۔ جسم انسان کے بعض اعضا کو تعلق و خصوصیت خاصہ دوازدہ بروج و سبعہ سیارہ سے ہے اور اُن اعضا کی طبیعت بروج و سیارات کے موافق بنائی گئی ہے اس مسئلہ کی تشریح علم نجوم میں پورے طور پر کی گئی ہے یہاں اُس کے بیان سے اندیشۂ طوالت ہے۔ اب اس امر اہم کے متعلق ہم کو بیان کرنا ہے کہ عالم کبیر مستدیر (گول) پیدا کیا گیا ہے اور یہی شکل مدور تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے۔ لہذا عالم صغیر (انسان) کی

مشابہت عالم کبیر سے پوری نہیں ہوتی تاوقتیکہ یہ عالم صغیر بھی مستدیر نہ ہو۔
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم صغیر بشکل مستدیر پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے
کہ مقصود تمام جسم انسان سے اس کا عضو اشرف و اعلیٰ یعنی سر ہے۔ اسی میں جملہ
حواس رہتے ہیں اور اسی کے ذریعہ سے تمام آثار انسانیت یعنی تمیز و فہم اور ذکر و فکر
وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں بلکہ نفس کی تمام قوتوں کا تعلق سر سے ہے اور اسی کو استدارت
جو افضل الاشکال ہے عطا فرمائی گئی ہے یہی سر تمام بدن انسان میں مقصود بالذات
ہے۔ لیکن اگر اس کو علیحدہ پیدا کیا جاتا اور دیگر اعضائے بدن کے ساتھ متصل نہ ہوتا تو
مدت دراز تک باقی نہ رہ سکتا اور اپنی حیات معین تمام نہ کر سکتا اس لئے کہ انسان
نقل مکانی اور جد وجہد اور طلب حاجات و دفع اذیات کا محتاج ہے اور یہ سب
کام حرکت سے ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مستدیر شے کی حرکت تدحرج یعنی لڑھکنے سے
ہو سکتی ہے لہذا جب انسان اپنی ضرورتوں کے لئے حرکت کرتا اور ہوتا بشکل راس
مستدیر تو ہمہ وقت معرض آفات کثیرہ رہتا اور تھوڑے عرصہ میں فنا ہو جاتا اس لئے
اس کو دیگر اعضا کے ہمراہ پیدا کیا گیا۔ باوجود اس مصلحت کے سر کو ایک ایسی حرارت
کی ضرورت تھی جو اس کے مزاج کے اعتدال خاص کی حفاظت کرتی رہے اور نہایت
درجہ لطیف ہو۔ اس حرارت کے لئے یہ بھی ضرور تھا کہ سر کے وسط میں اس کا مقام ہو
تاکہ مثل مرکز کے کرہ کے اطراف میں بالمساوات اس کا اثر پھیلتا رہے اور سارے
جسم کرہ کی حفاظت کرتی رہے۔ مگر جوہر دماغ بارد رطب ہے۔ پس اگر اس حرارت
کا مقام وسط دماغ قرار دیا جاتا تو دماغ کی برودت و رطوبت اس کو فوراً بجھا دیتی اور
انسان فنا ہو جاتا۔ دوسرے وہ حرارت رطوبت دماغ سے ملتی تو بخارات کثیرہ پیدا کرتی
اور وہ بخار چونکہ ہوا کا راستہ نہ پاتے اس لئے پھر حرارت ہی کی طرف متوجہ ہوتے
اور اس کو فنا کر دیتے۔

مصالح مذکورہ اور دیگر فوائد کے باعث جن کی تفصیل طویل ہے ضروری ہوا کہ یہ حرارت دماغ سے بعید رہے لہذا اُس کا مقام قلب تجویز ہوا۔ لیکن چونکہ قلب دماغ سے بعید ہے اس لئے ضروری تھا کہ مقام حرارت اور جوہر دماغ کے درمیان رستے بنائے جاتے جن سے حرارت دماغ تک پہنچ سکے۔ اس غرض سے وہ شریانات (قلب کی رگیں) پیدا کی گئیں جو قلب و دماغ کے درمیان ہیں اور جن سے روح دماغ کو پہنچتی ہے اور چونکہ مخزنِ قلب سے منزلِ دماغ تک رستہ دُور ہے اس لئے ضرورت تھی کہ حرارت زیادہ پیدا ہو تاکہ راستہ طے کرنے میں اُس کو قوت و کفایت پہنچ سکے اور اُس کی حفاظت مزاج کر سکے اسی واسطے قلب میں زیادہ حرارت پیدا کی گئی۔

اب چونکہ قلب میں بہت زیادہ اور تیز حرارت ہے اس لئے اُس سے بخارات دخانی نکلتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان بخارات کے نکالنے اور باہر کی ہوا جو مزاج کے موافق ہو کھینچنے کے لئے دھونکنی کی ضرورت تھی جو ہمیشہ اپنا کام جاری رکھے اور بخارات موجودہ کو گھٹ کر زیادہ حرارت نہ پیدا کرنے دے۔ اس فائدے کے لئے اس قادر حکیم نے ریہ (پھیپھڑا) پیدا کیا جس کا یہ کام ہے کہ اندر کی گرم ہوا اور بخارات کو باہر دفع کرتا رہتا ہے اور باہر سے جو ہوا جذب کرتا ہے اُس کو اپنے مزاج سے چھان کر بحالت اعتدال و موافقت قلب کی طرف بھیجتا ہے اور باعث بقا و ثبات ہوتا ہے (اسی لطیف مضمون کو حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے کس بلیغ و لطیف پیرایہ میں ادا فرمایا ہے "ہر نفسے کہ فرو میرود ممد حیات ست و چوں بر می آید مفرح ذات") اب چونکہ دماغ کام کرتا رہتا ہے اس لئے جب حرارت سے اُس کی طاقت کم اور تحلیل ہو جائے تو ضرورت تھی کہ اُس کو کوئی غذا دی جائے جو تحلیل شدہ اجزا کا بدل ہو سکے اُس مقصود کے لئے بدن انسان میں تمام آلات غذا معدہ و جگر وغیرہ بنائے گئے تھے کہ ہاتھ اور پیر بھی اسی ضرورت سے بنائے گئے کہ انسان کو طلب خواہش ات ا

دفع مضرات و مکروہات کے واسطے ان اعضا و آلات کی ضرورت ہے۔
علاوہ ان مصلحتوں کے جو ہم نے بیان کیں اور سیکڑوں فوائد و مصالح ہیں اور ایسی کتابوں میں بالتصریح مذکور ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔
بہر حال تمام مصالح ظاہری و باطنی و منافع خفی و جلی سے جناب باری عز اسمہ کی قدرت بالغہ و حکمت کاملہ معلوم ہوتی ہے۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔
اس بیان سے پورے طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ انسان عالم صغیر ہے اور ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اس کی قوتیں اسی طرح باہم اتصال رکھتی ہیں جیسے عالم کبیر میں اتصال ہے اور یہ بھی کہ جیسے عالم کبیر میں ادنیٰ مرتبہ سے اعلیٰ تک ترقی ہوتی ہے ایسے ہی انسان کی قوتیں بھی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہتی ہیں۔
انسان کی قوتوں کا بیان کرنا ہمارا مقصود اصلی تھا مگر ان مضامین کے تحریر کئے بغیر اور مطالب پیش نہیں کئے جا سکتے تھے اس مجبوری کو یہ باتیں اول بیان کی گئیں فصل آئندہ میں ان کا بیان آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل سوم

(اس فصل میں یہ بیان ہے کہ حواس خمسہ ایک قوت مشترک کی طرف ارتقاء کرتے ہیں اور یہ قوتیں اور بھی اس سے اعلیٰ کی طرف بھی ترقی پاتے ہیں۔)

سابقاً بیان کیا گیا ہے کہ ایک قوت حس مشترک ہے جو حواس خمسہ کے مدرکات و معلومات کو جمع کرتی اور ترکیب دیتی ہے اور اگر یہ قوت نہ ہوتی تو جب محسوسات سامنے سے غائب و زائل ہو جاتے تو حواس کے معلومات کا کوئی محافظ و ممد نہ ہوتا۔ اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا اتصال جسم سے کس طور پر ہوتا ہے کہ جسم و نفس ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کے قابل ہو جائیں۔

چونکہ جسم بمقابلہ نفس کے انتہائی مرتبۂ غلظت و تکدر میں ہے اس لئے نفس جب
اسفل کی جانب حرکت کرتا اور جسم سے متصل ہونا چاہتا ہے تو اتصال باہمی سے مجبور ہوتا
ہے کیونکہ تاوقتیکہ جسم مرکب بتدریج وسائط کے ذریعہ بقدر امکان لطافت نہ حاصل کرے
نفس اپنی لطافت و نفاست تامہ کے سبب اُس سے نہیں مل سکتا۔ ایسے ہی نفس اسفل
کی جانب حرکت کرتا اور بقدر امکان اپنی قوتوں کو جسم کی طرف متوجہ کرتا ہے تب جسم
سے اتصال و تعلق حاصل کرسکتا ہے۔ الحاصل نفس و جسم دونوں ایک دوسرے کی
طرف جھکتے ہیں اور نفس اپنی لطافت کو کم کرتا اور جسم اپنی کدورت کو دفع کرتا ہے تب
کہیں اتصال باہمی ہوتا ہے اس دقیق مسئلہ کو مثال سے سمجھنا چاہیئے۔ غذا جب
پیٹ میں پہنچتی ہے تو اول معدہ اُس کو بذریعہ ہضم کے لطیف بناتا ہے۔ پھر جگر میں بھیجتا ہے
اور زیادہ لطافت پیدا کرکے خون بناتا ہے اور قلب میں بھیجتا ہے۔ قلب اُس رقیق خون کو
اپنی حرارت سے اور زیادہ لطیف کردیتا ہے اور باریک رگوں کے ذریعہ سے جن کا
نام شرایین ہے اور جو اندر سے خالی ہوتی ہیں دماغ کی طرف بھیجتا ہے وہ رقیق و لطیف
خون اُن رگوں میں اُس طرح بہتا اور دوڑتا ہے جیسے نالیوں میں پانی۔ یعنی اُن رگوں
میں کچھ جگہ خالی بھی رہتی ہے کہ اگر کبھی خون بھر جاتے تو گھٹ کے نہ رہ جائے۔
یہ خون مثل قلب کے حار ہوتا ہے اس لئے شریانات دماغ کی اُس فضا میں جو
خون کے علاوہ باقی ہے اس خون سے بخارات لطیف پیدا ہوتے اور دماغ کی طرف چڑھتے
ہیں وہ بخارات جتنا اوپر کو چڑھتے جاتے ہیں لطیف ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ دماغ
میں پہنچکر بال برابر باریک رگوں کے ذریعہ دماغ کے حصوں میں پھیلتے ہیں اور ان
بخارات کی حرارت دماغ کی برودت سے مل کر ایک خاص اعتدال حاصل کرتی ہے
اور اس معتدل شے کو روح طبعی کہتے ہیں۔
اس روح کی نفاست و لطافت کی مناسبت سے نفس کی قوتوں کا فیضان آلات

روح پر ہوتا ہے یعنی جس قدر صاف روح دماغ میں پیدا ہوگی اُسی قدر اُس میں نفس کے آثار (حس و فہم وغیرہ) قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی۔

اب دماغ سے اعصاب تمام بدن میں پھیلتے ہیں اور اُن کے ذریعے سے حِسّ و حرکت ارادی ہوتی ہے۔ یہی حِسّ و حرکت ارادی حیوان کی خصوصیت ہے جو اُس کو نبات سے ممیز کرتی ہے۔

اعصاب دماغ میں سے ایک جوفدار عصب آنکھ میں آتا ہے جسے تل کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ روح نہایت صاف و لطیف ہو کر آتی ہے اور اُس کے ذریعے سے بینائی حاصل ہوتی ہے۔

ایسے ہی ایک عصب کان کی طرف گیا ہے جس سے سماعت کا کام لیا جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ باقی حواس۔

جب ہر ایک حاسہ میں محسوسات کا اثر حاصل ہوتا ہے تو یہ اثر حس مشترک کی طرف جاتا ہے اور وہ تمام حواس کے مدرکات کو ادراک و احساس کرتی ہے حسِ مشترک نفس کی ایک قوت ہے جو جسم کے اس لطیف جوہر یعنی روح کے انتہائے مرتبہ میں ہے اور یہ تمام آثار قبول کرتی ہے۔

اور جیسے ہر ایک حاسہ اپنے نوع خاص کے محسوسات کا ادراک کرتا اور اُن کا اثر قبول کر کے اُس نوع کے اشخاص میں تمیز کرتا ہے۔ ایسے ہی حس جامع و مشترک تنہا تمام حواس کے جملہ آثار قبول کرتی اور اُن میں امتیاز کرتی ہے لیکن ان دونوں کے طریقۂ ادراک میں فرق ہے کہ حواس خمسہ جزئیات محسوسہ کے آثار و صور آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے قبول کرتے ہیں لیکن حس مشترک حواس کے تمام صور کو دفعۃً واحدۃً قبول و ادراک کرتی ہے اور اُن صورتوں سے متاثر بھی نہیں ہوتی اس لیے کہ حسِّ مشترک خود صورت ہے اور صورت دوسری صورت کو علیٰ طریق التاثر قبول نہیں کر سکتی

بلکہ کسی اور طریقے سے جو اس طریقہ تاثر سے اعلیٰ و اشرف ہے اور اسی طرح تمام محسوسات کو بلا لحاظ وقت اور تجزیہ و انقسام کے ادراک کرتی ہے۔

اور جیسا کہ کسی جسم پر چند تصویریں ایک جگہ کھینچی جائیں تو ایک دوسرے کے اوپر چڑھ جاتی اور مختلط و متزاحم ہو جاتی ہیں اس طرح حس مشترک میں اختلاطِ صور کنیرہ نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ اس کے نزدیک متمیز و ممتاز رہتی ہیں

اس قوت سے ما فوق ایک قوت اور ہے جس کا نام قوت متخیلہ ہے اس کی جگہ مقام حصہ دماغ ہے لیکن بعض لوگ حس مشترک اور متخیلہ کو ایک قوت سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد قوت حافظہ ہے جو مثل خزانہ کے ہے کہ تمام صور محسوسات اس میں محفوظ رہتے ہیں اور باوجودیکہ ادراک کئے ہوئے عرصہ دراز گزر جاتا ہے لیکن جب ضرورت پڑتی ہے قوت حافظہ اپنے خزانہ سے صورت مدرکہ کو نکال کر سامنے لا کر پیش کر دیتا ہے۔ اس کے رہنے کی جگہ دماغ کا آخری حصہ ہے۔ ان سب سے اعلیٰ و افضل نفس کی ایک اور قوت ہے جس کا نام فکر ہے یہی قوت ہے جس کے ذریعہ سے عقل مجرد کی جانب حرکت کی جاتی ہے یہ قوت فکریہ انسان کے ساتھ مختص ہے اور دیگر حیوانات میں سے کسی میں نہیں پائی جاتی اس قوت کا ظہور دماغ کے بطن اوسط میں ہوتا ہے

قوت متخیلہ و حافظہ حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں اور وہ حصص جن میں ان قوتوں کی جگہ ہے ان کے دماغ میں ہوتے ہیں۔ لیکن بطن اوسط ان کے دماغ میں نہیں ہوتا۔ اس لئے حیوانات رویت و فکر سے محروم ہیں۔ اس قوت کا نام انسانیت ہے یہ قوت جس قدر زیادہ اور صحیح و سلیم ہوتی ہے اسی قدر انسان بہائم سے متمیز ہوتا ہے اور جس انسان میں یہ قوت زیادہ حرکت کرتی ہے اور عقل کا فیض و اثر قبول کرتی ہے اسی قدر اس میں انسانیت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے پس

جو انسان اپنے مدرکات حواس میں اس قوت سے برابر کام لیتا رہتا ہے اور ہمیشہ سر محسوس و مدرک کے اسباب و مبادی اولین پر غور کرتا رہتا ہے اور عقل کی جانب تجسس اسباب میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ تو عقل اُس کو حقائق مدرکات عطا فرماتی ہے اور انسان میں صورت انسانیت کمال پذیر ہوتی ہے اور اُس کا نفس اشیا کی حقیقت کو تصور کرنے لگتا ہے اور چونکہ یہ حقائق ابدی الوجود ہیں کون و فساد اور مدت و زمان کا فانی ہاتھ اُن تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ وہ بسیط ہیں لہٰذا صاحب فکر و رویت انسان اُنھیں حقیقتوں کے ادراک و تفتیش میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور اُس کے تمام مساعی و مقاصد کا مرکز حقائق اشیا ہی ہو جاتے ہیں۔ نیز چونکہ یہ اشیا زمانہ سے تعلق نہیں رکھتیں اس لیے ان میں ماضی و مستقبل بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہر حقیقت کی کیفیت و وجود ہر زمانہ میں یکساں ہے اس مرتبۂ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو حد انسانیت سے ترقی کرکے فرشتہ کا رتبہ حاصل کرے جو انسانیت سے زیادہ مجرد و منور ہے اس موقع پر مناسب ہے کہ اس مرتبہ کی تفصیل بیان کی جائے جیسا کہ دیگر مراتب کو بیان کیا گیا اور یہیں وحی کی کیفیت اور اُس کا انسان سے تعلق بیان کرنا مناسب ہے۔

فصلِ چہارم

(کیفیت وحی کے بیان میں)

جس شخص نے گزشتہ فصول کے بیانات کو غور سے پڑھا اور سمجھا ہوگا اُس نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جو مرتبہ و مقام ہم نے سب سے آخر میں بیان کیا ہے وہ انتہا سے شرف انسان و نہایتِ کمال بنی آدم ہے۔

انسان جب اس مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اُس کے اوپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک طاری ہوتی ہے۔ یا تو وہ اس مرتبہ میں ہمیشہ ترقی طبعی کرتا رہتا ہے یعنی مدت العمر احوالِ موجودات میں غور و خوض رکھتا ہے تاکہ اُن کی حقیقتوں پر بقدرِ طاقتِ بشری مطلع ہو۔ اور اُس دوامِ فکر سے اُس کی نظر و فکر اس قدر قوی اور تیز ہو جاتی ہے کہ امورِ الٰہیہ و اسرارِ روحانیہ اُس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں اور یہ ظہور اُس بلند نظر و عالی فکر کے لئے ایسا ہوتا ہے کہ اس میں قیاس برہانی کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اس واسطے کہ برہان میں تدریجی ترقی اسفل سے اعلیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے اور یہاں اُس کی عقلِ منور میں ایسی نورانیت و صفا آجاتی ہے کہ سب کچھ ظاہر ہونے لگتا ہے۔

اور یا یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ امورِ الٰہیہ بغیر اس کے کہ اُن کی طرف ارتقا کیا جائے حاصل ہونے لگتے ہیں اس طرح پر کہ خود وہ امورِ مجردہ بوجہ اتصال باہمی اُس عالی منزلت روشن ضمیر کی جانب انحطاط و تنزل کرتے ہیں۔

حالتِ ثانیہ کو تفصیل سے یوں سمجھنا چاہیئے کہ انسان کی ترقی اسی طور پر ہوا کرتی ہے کہ قوتِ حس سے قوتِ تخیل کی طرف بڑھتا ہے اور قوتِ تخیل سے قوتِ فکر کی طرف ترقی کرتا ہے اور قوتِ فکر سے قوتِ عقل کی طرف توجہ کرتا ہے تب اُن حقائق امور کا ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں۔ یہ تدریج و ترقی اس لئے ہوتی ہے کہ تمام قویٰ باتصالِ روحانی متصل ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ فصول میں بالتفصیل بیان کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صورتِ ترقی و تصاعد بعض مزاجوں میں منعکس ہو جاتی ہے یعنی چونکہ قویٰ بوجہ اتصال نہایت قوی التاثر و قوی التاثیر ہوتے ہیں اس لئے بعض انسان کی قوتوں کا فیضان علیٰ سبیل الانحطاط ہونے لگتا ہے۔ پس اس حالت میں عقل قوتِ فکریہ میں اثر کرتی ہے اور قوتِ فکریہ قوتِ متخیلہ میں اور قوتِ متخیلہ

حسّ ہیں ۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور اسباب و مبادی کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں خارج عن الذہن معائنہ فرما رہا ہے اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے جیسے سونے والا سوتے میں امثلۂ محسوسات قوت متخیلہ میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ خارج میں دیکھ رہا ہوں اسی طرح یہ اعلیٰ مرتبت انسان معقولات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اکثر اس کے مدرکات صحیح ہوتے ہیں جن میں سے بعض میں آئندہ کے لئے کوئی خوش خبری ہوتی ہے اور بعض میں خوف و خطر اور کبھی امور معقولہ کو بعینہا ملاحظہ کرتا ہے کہ اس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور رمز ادراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس افتراقِ احوال کے (کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ویسا) اسباب مختلف ہیں جن کے بیان کی ہماری اس کتاب میں گنجائش نہیں۔

اس قوی الادراک و بیدار دل انسان پر جب قوتِ عقل غالب ہوجاتی ہے تو محسوسات گویا کہ اس سے غائب و علحدہ ہوجاتے ہیں اور وہ قوت متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے کہ گویا محسوسات کی طرف انحدار و انحطاط فرما رہا ہے ۔ ایسی حالت میں صاحبِ وحی جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں اس میں ان کو مطلق شک و شبہ نہیں ہوتا اور وہ مدرکات نہایت صحیح اور قابل وثوق ہوتے ہیں اور چونکہ ایسے امور معقولہ کا جو عکسِ محسوسات ہوں ماضی و مستقبل واحد ہوتا ہے لہٰذا وہ ایک ہی وقت میں ساتھ ساتھ حاضر و ظاہر ہوتے ہیں یعنی جیسے وہ امور ماضی کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسے ہی مستقبل کا ۔ اور جب اہلِ دنیا کو ماضی و مستقبل کی خبر دیتے ہیں تو صحیح ثابت ہوتی ہے ۔

اور جب وہ حضرات علمائے حقائق شناس سے اپنے مدرکات کا مقابلہ فرماتے ہیں تو دونوں کے انکشافات موافق ہوتے ہیں اس لئے کہ مبادی و

اسباب واحد ہیں تو نتائج بھی واحد ہونے ضروری ہیں۔ یعنی اگرچہ طریقۂ انکشاف و ادراک میں فرق ہے لیکن اسباب وعللِ ادراک ایک ہیں پھر نتائج و عواقب کیوں واحد نہ ہوں۔ پس جب وہ اپنے حقائق مدرکہ و مسائل ملہمہ کا بیان اُن حکما و فلاسفہ سے کرتے ہیں جنھوں نے وہ حقائق اپنی تدریجی ترقیات و قوت ادراک سے حاصل کئے ہیں تو دونوں کی رائیں متفق ہو جاتی ہیں اور دونوں (نبی و فیلسوف) ایک دوسرے کی تصدیق فرماتے ہیں۔ بلکہ تمام مخلوق سے پہلے فلسفی و حکیم ہی انبیا کی تصدیق کرتے ہیں کیوں کہ دونوں اُن حقایق امور کے ادراک و صداقت میں متفق ہوتے ہیں اس واسطے کہ ان دونوں میں فرق تو صرف یہی ہے کہ فیلسوف نے اسفل سے اعلیٰ کی جانب ترقی کرکے مشاہدہ کیا ہے اور نبی و پیغمبر نے اعلیٰ سے اسفل کی طرف انحطاط فرماکر ملاحظۂ حقائق فرمایا ہے۔ جیسا کہ سطح اعلیٰ سے سطح اسفل تک مسافت ایک ہوتی ہے لیکن بہ نسبت اُس شخص کے جو نیچے ہے اُس مسافت کو صعود کہتے ہیں اور بہ نسبت اُس شخص کے جو اوپر ہے ہبوط کہا جاتا ہے ایسے ہی اِن حقایق و مشاہدات کا حال ہے کہ فلاسفۂ عظام ترقی فرماتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام انحطاط فرماکر ادراک کرتے ہیں مگر حقائق واحد ہوتے ہیں۔

البتہ اس قدر فرق ہوتا ہے کہ بوجہ ادراک قوت متخیلہ وہ حقیقتیں اور ماہیتیں جسمانی و ہیولانی رنگت میں رنگی جاتی ہیں اس لئے کہ جس طرح عقل کی طرف امور ہیولانیہ صعود کرتے ہیں تو اپنی اصلی صورتوں کو چھوڑ دیتے ہیں ایسے ہی امور عقلیہ قوتِ متخیلہ کی طرف ہبوط کرتے ہیں تو صور ہیولانیہ جو اُن کے مناسب حال ہوں اختیار کر لیتے ہیں۔

پس جب نبی برحق ان امور عقلیہ کا ملاحظہ و مشاہدہ فرماتے ہیں تو اُن کا نفس مطہر اُن کا اعتراف کرتا اور اُن کی صحت کو بلا ریب یقین فرماتا ہے اس لئے کہ یہی

وہ حقیقتیں ہیں جن کو انسان تدریجی حرکت اور فکر و رویت کے ساتھ ادراک کرتا تو اُن کی صحت پر مطلق شبہ نہ کرتا ایسے ہی فکر و رویت نے انحطاط کر کے ان کو مشاہدہ کیا ہے تو بھی جائے شک و شبہ نہیں ہے۔

یہ بہت مرتبہٗ وسیع ہے اور حضرات انبیا علیہم السلام کے مدارج و منازل اس میں مختلف ہوتے ہیں۔

بعض مرتبہ اُن حضرات کو امور و حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جس میں کوئی خفا نہیں ہوتا اور بعض دفعہ اُن میں کچھ خفا و غموض رہتا ہے جیسے کوئی پردہ و حجاب درمیان میں حائل ہے۔

اور ایسے ہی امور مستقبلہ کے ادراک میں اختلاف ہوتا ہے کہ کبھی وہ واقعات مثلاً جنگ اور فتنے وغیرہ جو صدیوں کے بعد واقع ہونگے اُن پر ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی ایسے حالات مشاہدہ فرماتے ہیں جو ہزاروں برس بعد پیش آنے والے ہیں۔

حضرات انبیا علیہم السلام کو مخلوق کے سنانے اور سمجھانے کے لیے ایسا طرز بیان اختیار کرنا پڑتا ہے جو قریب الفہم ہو اور تمام طبقات انسان اس سے بالاشتراک متفق ہوسکیں اس لئے وہ ایسے رمز اور ضرب الامثال استعمال کرتے ہیں جو عام فہم ہونے کے باوجود خواص کو بھی تسکین بخش ہوں۔ اُس کے کلام سے ہر شخص بقدر اپنی فہم و طاقت کے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نصیحت و حکمت حاصل کرتا ہے اور جب وہ حضرات دیکھتے ہیں کہ کسی پیرو اور معتقد کی فہم و فکر زیادہ ہے تو اُس کو بقدر اُس کی وسعت ادراک کے زیادہ تلقین فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حضرت رسالتمآب صلعم نے امیرالمومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو جس قدر تلقین فرمایا اُس قدر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نہیں بتایا۔ ایسے ہی ارباب عقل و فہم عربوں کو جو کچھ تعلیم فرماتے وہ بدوی و وحشی عربوں کو نہیں بتاتے تھے اس لئے کہ علم نفس کے لئے البھانہ بھی ہے

جیسے بدن کے واسطے غذا اور غذا کا کمال یہ ہے کہ بدن کو قائم رکھے۔ اُس کی صورت کو کامل بنائے اور قوت میں ازدیاد کرے۔ اگر بدن ضعیف کو زیادہ اور قوی غذا دے دی جائے تو اُس سے ہضم نہ ہو سکے گی اور وبالِ جان ہو جائے گی۔ اور اُلٹا بیمار ہو جائے گا۔ ایسا ہی علم کا حال ہے کہ اگر نفس پر اُس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جائے گا تو بجائے فائدہ کے اُس کو نقصان ہوگا۔

تلقینِ علم میں وہ صورت اختیار کرنی مناسب ہے جو طفل صغیر السن کے واسطے غذا میں کی جاتی ہے کہ اول دودھ پلایا جاتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ نرم و لطیف غذائیں دے کر ایک مدت دراز میں اُس کو اس قابل کرتے ہیں کہ وہ ثقیل غذائیں مثل گوشت و غلہ وغیرہ کی کھا سکے اور اگر ایک دم اُس کو ثقیل غذائیں دی جائیں تو بچہ بیمار پڑ جائے اور بعض صورتوں میں ہلاک ہو جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا وہ اس دقیق مضمون کو سمجھانے کے لئے کافی ہوگا۔

فصل پنجم

(اس بیان میں کہ عقل ایک بادشاہ ہے جو تمام مخلوقات کا بالطبع حاکم و مطاع ہے)

جناب باری عزوجل نے جو رتبہ عقل کو عطا فرمایا ہے وہ تمام مراتب سے اعلیٰ و افضل ہے اس لئے کہ تمام مبدعات و مخلوقات عقل سے کمتر اور اُس کے محتاج ہیں اور عقل سب کو اپنے فضائل و کمالات سے مستفیض کرتی اور امداد پہنچاتی ہے۔

اگرچہ بعض ممکنات عقل سے بعید ہونے اور کدورت جسمانی میں آلودہ ہونے کی وجہ سے اُس کی اطاعت سے پہلو تہی کرتے ہیں۔ لیکن جس وقت عقل کے منور چہرہ کی ذرہ بھی زیارت کر لیتے ہیں تو فوراً اُس کے آگے سرِ تسلیم و انقیاد خم کر دیتے ہیں۔ پس

عقل کی مثال ایک بادشاہ کی سی ہے جو اپنے بعض خدام و عبید سے علٰحدہ اور پردہ میں رہتا ہے۔ مگر اُن کو دیکھتا رہتا ہے اور وہ نہیں دیکھ سکتے۔ پس اُس کی مخالفت و عدم اطاعت اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ سامنے نہیں ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو نہیں دیکھتا اور جب وہ پردہ اُٹھا دیتا ہے اور ملازمان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کو دیکھ رہا ہے تو دیکھتے ہی فوراً سربسجدہ ہو جاتے اور مخالفت سے باز آجاتے ہیں۔ بہائم کا خاصہ ہے کہ انسان سے بالطبع خوف کرتے اور اُس کی خدمت کرتے ہیں باوجودیکہ بعض بعض جانور اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ کئی آدمیوں کے قابو میں بھی نہ آئیں اگر کئی آدمیوں کو پکڑلیں تو سب مل کے بھی نہ چھوڑا سکیں اور تمام اعضا اُن بہائم کے قوت اور جسامت میں انسان سے بڑے ہوتے ہیں لیکن ایک آدمی بہت سے قوی ہیکل حیوانوں پر حکومت کرتا اور اُن سے خدمت لیتا ہے یہ ساری فضیلت عقل کے سبب سے۔ یہی حال انسان کا ہے کہ عوام جب کسی شخص میں حصۂ عقل زیادہ پاتے ہیں تو اُس کی اطاعت کرتے اور اُس سے ڈرتے ہیں جیسے دیہات کے مقدم اور پنچ۔

اور یہ عقلا یعنی مقدم وغیرہ اُس شخص کی اطاعت و ہیبت مانتے ہیں جو اُن سے عقل میں زیادہ ہو جیسے حاکم و مجسٹریٹ ضلع و علیٰ ہذا القیاس جج اور گورنر اور ویسراے وغیرہ۔ سبب یہ ہے کہ عقل بالطبع مخدوم و مطاع ہے جہاں پائی جائیگی دوسروں کو مطیع بنائے گی۔ حیوانات سے زیادہ عامۂ ناس میں پائی جاتی ہے وہ مطاعِ حیوانات ہوتے ہیں۔ اُن سے زیادہ مقدم وغیرہ میں پائی جاتی ہے لہذا عامہ اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کرتے جائے اور جس میں سب سے زیادہ عقل ہو اُس کو تمام عالم کا مطاع و مخدوم پایئے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص میں جس قدر فی الواقع عقل ہے اُس سے زیادہ سمجھی جاتی ہے اور اِس بنا پر اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض تسلط دوست و حکومت پسند اصحاب جو اپنی شرارت اور چالاکی سے سردار بننا چاہتے ہیں، تیزی عقل و چالاکی کے ثبوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ظاہرداری و تصنع سے تابع کر لیتے ہیں اور بسا اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں

اس تمام بیان سے ناظرین کو واضح ہو گیا ہوگا کہ عقل کا مرتبہ کس قدر اشرف و افضل ہے اور وہ بالطبع مخدوم و مطاع ہے۔ تمام ممکنات اُس سے کمتر اور اُس کے خادم و اطاعت گزار ہیں اور اُسی سے امداد و اعانت حاصل کرتے ہیں اس لئے کہ عقل کا شرف و افاضہ ذاتی ہے اُس میں تصنع کو دخل نہیں۔

بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ تصنع یا بخت و اتفاق سے بعض اصحاب مخدومیت و حکومت حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اُن کے بیان کا یہاں موقع نہیں۔ مناسب ہوگا تو آئندہ تفصیل کی جائے گی۔

اس مضمون کو ہم نے علٰحدہ باب میں اس لئے بیان کیا کہ معلوم ہو جائے کہ جو لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں ہوتے ہیں وہ ایسے آثار اُن کی عقل مقدس کے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جو ہم لوگ خبر و سماع کے ذریعہ سے نہیں معلوم کر سکتے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ بالطبع اُن کی اطاعت کرتے ہیں اور اپنی جان و مال کو ان پر فدا کرتے ہیں۔ بلکہ حضرات انبیاء و مرسلین کے لئے اپنے اعزہ و اقارب اور اہل و عیال تک سے دشمنی کرنے لگتے ہیں اور اُن کے حکم کے موافق اپنی خواہشات و لذات سے ہاتھ اٹھاتے ہیں اور باایں ہمہ جس قدر اُن سے خوف کرتے ہیں کسی شاہ جبار صفت و نادر سطوت صاحب فوج و لشکر منصور و مظفر سے بھی نہیں ڈرتے۔ باوجودیکہ بادشاہ اپنے بہادروں کو عزت و دولت دیتا ہے اور اُن کی جائز و ناجائز خواہشیں بر لاتا ہے۔ بخلاف پیغمبروں کے کہ وہ لوگوں

کو شہوات و لذات و ناجائز سے روکتے اور منع کرتے ہیں۔

اس خوف و اطاعت کا سبب اصلی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ انسان و حیوان سب اُسی کی اطاعت کرتے ہیں جس کو عقل میں زائد پاتے ہیں اور اُس کے آثار عقل معائنہ کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں بھی اُن کی تکذیب کرتے ہیں اور بجائے اطاعت و انقیاد اُن سے دشمنی کرتے ہیں اور اُن کو بزرگ سمجھنے کے بدلے اپنے تئیں معظم و محترم قرار دیتے ہیں۔ یہ شبہ تنگی نظر و عدم خوض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء کے خواص طبعی ہیں یہ امر عارض ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص کسی وجہ خاص یا غرض خاص کی وجہ سے اُن کے مجرائے طبعی سے عدول و خلاف کرتا ہے۔ ایسے ہی مخالفین و کفار بھی بہ تکلف تصدیق و اطاعت سے عدول کرتے ہیں اور اکثر وجہ مخالفت نہایت قوی ہوتی ہے مثلاً حسد کے سبب احکام نہیں مانتے یا اپنی سرداری کے زوال کا خوف کرتے ہیں یا خواہشوں اور لذتوں سے محروم ہونے کا اندیشہ اُن کو لاحق ہوتا ہے یا آبا و اجداد کے مراسم قدیمہ کی محبت مانع اطاعت ہوتی ہے وغیرہ۔

لیکن ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ عقل کا خاصہ طبعی بیان کیا کہ جہاں ہو گی مطاع رہیگی اور جس میں زیادہ ہو گی زیادہ لوگ اُس کے مطیع ہونگے اور امور طبعی کا یہی قاعدہ ہے کہ انسان کو اُن کے اوپر عمل پیرا ہونے میں کوئی دقت و تکلف پیش نہیں آتا۔ ورنہ عوارض تو ہر امر طبعی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں۔ مثلاً بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا کوئی امر خاص تھا لیکن کسی سبب سے وہ اپنے مطبوع کو چھوڑ کر اُس کی ضد اختیار کرتا ہے اور اپنے نفس اور اپنے کانشنس کے خلاف کام کرتا ہے مثلاً بزدل ہوتا ہے لیکن شجاعت کا اظہار کرتا ہے بخیل ہوتا ہے مگر بہ تکلف سخاوت کرتا ہے ظالم طبع ہوتا ہے لیکن کسی مجبوری و مصلحت سے انصاف کرتا ہے ایسے ہی

مثالیں کثیر ہیں اور یہ انسان کے لئے ایک عجیب آفت ہے۔ ایسے شخص کو معجب کہا جاتا ہے

فصل ششم

(اس بیان میں کہ رویائے صادقہ جزو نبوت ہے)

نفس کی حقیقت اور اُس کی حرکت ذاتیہ کا حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کے ساتھ نبوت کا بیان اور سبب خواب بیان کر دینے سے یہ مسئلہ بخوبی ذہن نشین ہو جائے گا

نوم کی حقیقت یہ ہے کہ نفس آلات حواس سے کام لیتے لیتے جب تھک جاتا ہے تو آرام کرنے کے لئے اُن سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور آلات کو بیکار چھوڑ دیتا ہے۔ اُس وقت جو حالت طاری ہوتی ہے اُس کو خواب کہتے ہیں۔

یہ آرام اس لئے ضروری ہے کہ حواس آلات جسمانیہ ہیں اور جیسے تمام اجسام محنت سے تھک جاتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی تکان عارض ہوتا ہے اُس وقت اُن کو ضرورت ہوتی ہے کہ آرام کریں اور آرام کے وقت طبیعت اُس کمی کو پورا کرے جو کام کرنے میں پیدا ہو گئی ہے۔ مثال اس کی یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس طور پر کہ بطون دماغ کی شریانات میں جو روح صافی ہے وہ اُس عصبۂ مجوفہ میں آتی ہے جو آنکھوں کے تلوں تک پہنچتا ہے اور وہ روح اس درجہ لطیف ہے کہ آنکھ کے طبقات میں گزرتے گزرتے تحلیل ہو جاتی ہے اور آنکھ کے تل سے ایک شعاع بن کر نکلتی ہے جو خارجی روشنی سے (جو نور شمس وغیرہ سے ہوا میں پیدا ہو جاتی ہے) استکمال نور کرتی ہے اور وہ شعاع اُن اشیا کی صوئے سے جو باطن جسم کے جرم ثقیل (رطوبت جلدیہ) میں حاصل ہوتی ہے متکیف ہوتی ہے اور اسی تکیف و کیفیت کو رویت و نظر کہتے ہیں۔

پس جب اس طریقہ سے انسان اشیاء کو دیکھتا ہے اور روح مہذب و صافی بالکل تحلیل ہو جاتی ہے تو روح مکدر و غیر مصفیٰ اُس کی جگہ آتی ہے۔ ایسی حالت میں انسان آنکھوں میں ایک تکلیف اور درد محسوس کرتا ہے اور اُس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دھندلا دیکھ رہا ہوں یا آنکھ میں ریت سا آگیا ہے۔ آنکھ کی تشبیہ حوض کی سی ہے کہ جس میں صاف پانی بھرا ہوا ہو۔ اگر اُس میں کوئی سوراخ ہو تو اُس میں سے اوّل صاف پانی نکلے گا اور بعد کو مکدر اور گدلا۔ پس اگر اُس کا منفذ بند کر دیا جائے اور پانی پھر بھر دیا جائے تو حوض حالت اصلی پر رہے گا۔ ورنہ اُس کا سارا پانی ختم ہو جائے گا۔ ایسے ہی آنکھ میں سے روح صافی ختم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اُس کا منفذ یعنی آنکھ کا تل بند کر دیا جائے اور آنکھ کے پپوٹے بھی بند ہو جائیں تاکہ روح صافی جو وسیلہ بصارت ہے پھر جمع ہو جائے۔ اور یہ حالت آنکھوں کے لئے ہمیشہ جاری رہنا چاہیئے تاکہ افعال چشم اپنے مجرائے طبعی پر چلتے رہیں اور اسی آرام و سکون کا نام خواب ہے جو حسب بیان بالا آنکھ اور تمام حواس کے لئے واجب و لازم ہے۔

پس ایسی حالت میں کہ حواس معطل ہوتے ہیں نفس کو حرکت کا موقع نہیں ملتا۔ لیکن نفس کا بے کار رہنا ممکن نہیں۔ لہذا جب جزئیاتِ خارجیہ اپنے ادراک کے لئے نہیں پاتا تو اُن جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے جن کو بذریعہ حواس کے پہلے ادراک کیا تھا اور قوت حافظہ کے خزانہ میں محفوظ تھیں۔ اور اُن میں تصرف کرنے لگتا ہے بدیں طور کہ بعض جزئیات کو بعض سے ترکیب دیتا ہے اور اُس ترکیب و تصرف سے جو ادراک حاصل ہوتا ہے وہ کبھی عجیب و نادر ہوتا ہے گویا غیب کی باتیں دیکھ رہا ہے۔ مثلاً انسان کو اُڑتا ہوا دیکھتا ہے اور ایک اونٹ کسی پرندہ پر سوار ہے یا ایک گائے ہے جس کا جسم اسفل انسان کا ہے اور اسی قسم کے ترکیبات باطلہ دیکھتا ہے۔ ان سب کو اضغاث احلام کہتے ہیں (خواب ہائے پریشاں)۔

لیکن نفس جب خواب میں عقل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور مدرکاتِ حواس میں مشغول نہیں ہوتا تو اُن اشیاء کو ملاحظہ کرتا ہے جو زمانۂ آئندہ میں واقع ہونے والی ہیں اب اگر اس معائنہ میں اُس کو حظِ وافر و بصیرت تامہ ہوتی ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ صادق و صحیح ہوتا ہے جس میں تاویل کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ نفس اُس کو بعینہٖ دیکھتا ہے اور اگر دلچسپی کم ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے بطور رمز و اشارہ کے ہوتا ہے جو محتاج تاویل ہے اس کو رؤیائے صادقہ و منام صادق کہتے ہیں۔ یہ جزو نبوت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہی حال ہر وقت اور ہمیشہ رہتا ہے بیداری و خواب دونوں میں یہ کیفیت اُن پر طاری ہوتی ہے۔ لیکن دوسرے لوگوں کی صرف خواب میں یہ کیفیت ہوتی ہے اور وہ بھی کبھی کبھی گاہے ماہے۔ اور یہ صفت قصد یا تعلیم و تعلم سے حاصل نہیں ہوسکتی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص تمام عمر میں اس قسم کا ایک خواب بھی دیکھے تو اُس پر واجب ہے کہ نفس کی حالت اور اُس کی سعادت پر غور کرے۔ اور سمجھے کہ سعادت نفس ہمیشہ باقی رہنے والی نعمت ہے لہذا اُس کے حاصل کرنے کی کوشش کرے اور سعادت دارین حاصل کرے اللھم اھدنا الصراط المستقیم۔

فصل ہفتم

(نبوت و کہانت میں کیا فرق ہے)

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کہانت کی حقیقت بیان کریں پھر اُس میں اور نبوت میں جو فرق ہے اُس کو ظاہر کریں۔

نفس کی اس قسم کی قوتیں اکثر اُن اوقات میں ظاہر ہوتی ہیں جب کسی پیغمبر کی بعثت قریب ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فلک میں جب کوئی ایسی شکل پیدا ہونے لگتی ہے جس سے عالم میں کوئی امر اہم و انقلاب عظیم پیدا ہونے والا ہو تو اُس شکل کے ظاہر

ہونے کی ابتدا سے اُس وقت تک کہ وہ شکل تام و کامل ظاہر ہو، چند ایسے موجود عالم ظہور میں آتے ہیں جو اُس شے مقصود کامل کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن وہ وجود غیر مکمل ہوتے ہیں اس لئے کہ اُن کا سبب یعنی شکل فلکی بھی غیر تام ہوتی ہے اور جب وہ شکل آسمان میں تام و کامل ہو کر ظاہر ہوتی ہے اُس وقت عالم میں ایک ایسا مکمل وجود پیدا ہوتا ہے جو اُس شکل کا مقتضا تھا مگر یہ وجود بہت تھوڑے سے وقت میں معرض ظہور میں آتا ہے اس لئے کہ فلک ہر وقت مختلف حرکات کرتا رہتا ہے اور بہت جلد جلد اشکال بدلتا رہتا ہے۔ پس وہ قوت کاملہ جو اُس شکل خاص کا مقتضا ہے ایک شخص میں یا دو یا تین شخصوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہی شخص یا اشخاص اُس شکل کا اثر پورے طور پر قبول کرتے اور بالاستیعاب تکمیل قوت کرتے ہیں اور جو انسان اُس شکل کے اتمام سے قبل قریب زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں وہ ناقص القوت ہوتے ہیں اور جس قدر شکل تام سے اُن کو بُعد ہوتا ہے اُسی قدر اُن کی قوت میں نقصان ہوتا ہے۔

شکل مکمل کا اثر اس عالم میں بہ لباس نبوت جلوہ افروز ہوتا ہے اور اشکال ناقصہ کے آثار کہانت کی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے ایک زمانۂ طویل کے بعد نبوت شخص واحد کو ملتی ہے یا بعض زمانوں میں دو اور تین شخصوں کو وحی کے مبارک خطاب سے سرفراز فرمایا جاتا ہے۔

اب جیسی ضرورتِ ہدایت عامۂ ناس کی مختلف ملکوں اور شہروں میں ہوتی ہے اُسی کے اقتضا سے حضرت باری جل و علا کبھی اُن انبیا کو چند شہروں اور ملکوں میں بھیجتا ہے اور کبھی ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمع فرماتا ہے۔

پس جب نبوت ظاہر ہو جاتی ہے جو اُس شکلِ تام کا اثر تام ہوتا ہے تو جو قوتیں اُس سے مقدم و موخر پیدا ہوئی تھیں اُن کا نقصان و عجز قوتِ کاملۂ نبوت کے مقابلہ میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے ہر نبی کے ظہور کے زمانہ میں اُن باتوں کی کثرت و توقی

ہوتی ہے جس کا کمال و اتمام اُس نبی عالی مرتبت کے ذریعے سے دکھلانا منظور ہوتا ہے
اسی بنا پر علمائے متکلمین نے فرمایا ہے کہ "جو قوم جس صفت میں کمال لیاقت و غایت
فضیلت کا دعویٰ رکھتی ہے اُس قوم میں اللہ تعالیٰ ایسا نبی بھیجتا ہے جو اُسی صفت میں
کامل ہو تاکہ اُن لوگوں کو اپنے اظہار کمال کے معجزے سے حیران و عاجز کر دے اور وہ کسی
طرح اُس کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکیں۔ اس میں یہ مصلحت ہے کہ اگر کسی دوسری قسم کا
معجزہ اُس صاحب عظمت پیغمبر کو دیا جاتا تو لوگ یہ کہہ سکتے کہ تم نے ایسی چیز پیش کی ہے
جس کو ہم نہیں جانتے اگر جانتے ہوتے تو تم سے بہتر کر دکھاتے"

علمائے متکلمین کا یہ قولِ صحیح ہمارے بیان کے مطابق ہے اور انھوں نے اصلی
بات اچھی طور پر سمجھائی۔

اب کاہن کی حالت پر غور کرنا چاہیئے کہ جب وہ اس قوت (کہانت) کو اپنے نفس
میں محسوس کرتا ہے تو بالارادہ حرکت کرتا ہے تاکہ اُس قوت کی تکمیل کرے۔ لیکن چونکہ
فی الحقیقت وہ قوت ناقص ہوتی ہے اس لئے امور حسیہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور کاہن
ایسے علامات ظاہر کرتا ہے جیسے لوگ فال دیکھتے ہیں یا جانوروں کو اُڑا کر تخمین و قیاس
کیا کرتے ہیں (جس کو زجر کہتے ہیں) یا بعض لوگ سنگریزوں کو کھٹکھٹاتے ہیں کہ توجہ یکسو
ہو اور ان کے علاوہ اور قسم کی ترکیبیں بھی کرتے ہیں۔ ایسے ہی بعض حرکات کاہن
کرتا ہے تاکہ لوگوں کے سوالات کا جواب دے سکے۔ کبھی کاہن ایسا کلام موزوں و مسجع
بولتا ہے جس میں اُس کو وزن و قافیہ کا تکلف بھی کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اُس کا یہ مقصود
ہوتا ہے کہ حواس کی طرف سے توجہ کو منعطف کر کے اُس کلام کی جانب مبذول کرے
چنانچہ اس ترکیب سے اُس کا نفس یکسو ہو جاتا ہے اور اثر کہانت قوی ہو جاتا ہے اور
جو زبان سے کہتا ہے وہی اُس کے قلب میں موثر و جاگزیں ہوتا ہے۔

ان صورتوں اور ترکیبوں سے جو حکم لگاتا ہے کبھی مطابق واقع ہوتا ہے اور

کبھی نہیں ہوتا جس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے نقصان کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ خود بخود
اپنی طرف سے تکمیل کرتا ہے اور خود ناکمل ہے اس لئے کبھی صادق ہوتا ہے کبھی کاذب
اور اس متزلزل و مذبذب حالت کے سبب خود اُس کو اپنے احکام پر وثوق و اعتماد
نہیں رہتا۔ پس اس خیال سے کہ اگر صاف صاف کوئی حکم لگایا اور غلط ہوا تو سر دبازاری
ہو جائیگی اور عوام میں وقعت جاتی رہیگی، اکثر بالقصد ایسے محتمل و مجمل کلام کرتا ہے کہ
اُس میں دونوں پہلو نکلتے رہیں اور کبھی مکر کرتا ہے اور ایسی خبریں دیتا ہے جو فی نفسہ
بالکل ہیچ ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات امر پیش آمدہ کی نسبت اُس کے نفس میں کوئی حرکت
نہیں ہوتی تو ظن و تخمین سے کوئی بات کہدیتا یا پیشینگوئی کر دیتا ہے اور چونکہ بعض کاہن
غایت افق انسانی سے قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید اس لئے کہانت میں مختلف درجات
و مراتب ہوتے ہیں۔

بہر حال حضرات انبیا علیہم السلام تمام کاہنوں سے اس اعتبار سے فرق و امتیاز
رکھتے ہیں کہ احکام کہانت میں کذب ضرور ہوتا ہے۔ دوسرے کاہن اکثر محالات کا ادعا
کرتے ہیں اس لئے کہ اُن کو بعض باتیں منکشف ہوتی ہیں جو بظاہر محال ہوتی ہیں لیکن
چونکہ بوجہ نقصان قوت کے وہ اُن کی صحیح تاویل نہیں کر سکتے اس لئے بجنسہ بلا تاویل و
توجیہ بیان کر دیتے ہیں اور وہ ناممکن الوقوع ہونے کے سبب اُن کے عدم کمال کی
علامت ثابت ہوتے ہیں اگر اتفاقاً کوئی کاہن صادق و سلیم الرائے ہوتا ہے تو وہ
اپنے مرتبۂ واقعی اور مقام اصلی سے تجاوز نہیں کرتا اور اپنی لیاقت و حالت کو اچھی طرح
سمجھتا ہے ایسے صداقت پسند و ہوش مند کاہن کو جب کسی پیغمبر برحق برگزیدۂ خالق مطلق
کی رسالت و بعثت کا حال معلوم ہوتا ہے تو وہ فوراً اُس پر ایمان لاتا ہے اور سب سے پہلے
وہی تصدیق نبوت کرتا اور فرائض تسلیم و اطاعت بجالاتا ہے۔ جیسا کہ سواد بن قارب اور
طلیحہ وغیرہ کی نسبت مروی ہے کہ یہ بڑے روشن ضمیر کاہن تھے اور جناب رسالتمآب صلعم

پر بصدق قلب ایمان لائے اور بڑے کامل الایمان اصحاب میں شمار ہوئے اور اُن کا اسلام پر خاتمہ بالخیر ہوا۔

فصلِ ہشتم

(نبی مرسل و نبی غیر مرسل کے بیان میں)

نبی مرسل بہت سی خصلتوں اور صفتوں میں تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے جن میں سے ایک خصوصیت خاص یہ ہے کہ جو خصائل فاضلہ و فضائل کاملہ نبی مرسل میں جمع ہوتے ہیں وہ کسی انسان میں نہیں ہوتے۔ اور اسی مجمع حسنات ہونے کے اعتبار سے وہ سب سے اشرف و افضل ہوتا ہے۔

لیکن نبی غیر مرسل کی یہ شان ہے کہ اُن پر اکثر حقائق امور منکشف ہوتے ہیں اور جو فیضان حضرت باری جل وعلا کی درگاہ سے اُن پر وارد ہوتا ہے اُس سے بقدر وسعت و روحانیت خود مستفیض و متجلی ہوتے ہیں۔ اور ایسی روحانیت و نورانیت خداداد ہوتی ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف بہ تعلیم و تدریج ترقی کرنے کی اُن کو ضرورت نہیں لیکن اُن کو جو حقائق منکشف ہوتے ہیں اُن کے دوسروں تک پہنچانے اور تبلیغ کرنے پر وہ مامور نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے اُن کو ضرورت نہیں کہ امور منکشفہ میں قوت فکریہ سے قوت خیالیہ وغیرہ کی طرف تجاوز و انحطاط کریں۔ البتہ یہ مرتبہ اُن کو عنایت فرمایا جاتا ہے کہ احکام و ارشادات مفیضِ حقیقی جو اُن کی طرف خطاب کئے جاتے ہیں کان سے سن سکتا ہے اور اس صفت عالیہ کو مناجات کہتے ہیں۔

ایسا انسان جو برتبہ نبی غیر مرسل مشرف و مکرم ہو تمام انسانوں سے نہایت شریف و ممتاز ہوتا ہے اور باختصاص فیضان باری مخصوص ہوتا ہے اور ما مور بہ تبلیغ و ہدایت نہیں۔ پس اگر انبیاء غیر مرسل کسی کو نصیحت و موعظت فرماتے اور نیکی و

پرہیزگاری کی ہدایت کرتے ہیں تو صرف بربنائے شفقت و خیر طلبی۔ ورنہ یہ اُن کا فرض منصبی نہیں اور اُن پر منجانب اللہ واجب و لازم نہیں کہ ہدایتِ مخلوق فرمائیں۔

نبی مرسل میں خصائل کثیرہ ہوتے ہیں۔ مگر غیر مرسل کو صرف گیارہ[1] خصلتوں کی ضرورت ہے۔ گیارہ میں سے دس تو ایسی ہیں کہ امام و خلیفہ میں بھی جو نبی کے قائم مقام ہوتا ہے پائی جاتی ہیں۔ مگر ایک صفت نبی غیر مرسل کے لئے مخصوص ہے جو امام میں نہیں پائی جاتی وہ خصلت مخصوصہ یہ ہے کہ نبی غیر مرسل میں ایک قوتِ خاص ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ مہبط فیوض و انوار الٰہی ہوتا ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تدریجی ترقی کر کے بطریق فلسفی طلب حکمت و اخلاق فرمائے۔

فصل نہم

(اصناف وحی کے بیان میں)

قوائے نفس کے اقسام تعداد میں جس قدر ہیں اُسی قدر وحی کے اصناف بھی ہونے چاہئیں اس لئے کہ جناب باری کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس ناطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اُس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے۔ پس ہر قوت کے اعتبار سے وحی کی قسم علحدہ قرار دی گئی۔

تقسیم اول کے اعتبار سے قوائے نفس کی دو قسمیں ہیں ایک حس دوسری عقل اور ان میں سے ہر ایک اقسام کثیرہ رکھتی ہے اور ان اقسام میں سے بھی ہر ایک کی بہت قسمیں ہیں۔ حتیٰ کہ اقسام نفس کی جزئیات بے انتہا و بے شمار نکلتی ہیں اور یہ کثرت انقسام و تعدد اقسام اس وجہ سے ہے کہ نفس کے آلات کثیرہ و مدرکات متعددہ ہیں

---

[1] خصائل کی تعیین مصنف نے غالباً اپنی دوسری شرح کتاب میں کی ہوگی۔ کیونکہ قدمائے فلسفیین کی کتابوں میں جو اس موضوع پر ہیں مختلف العدد خصائل مندرج ہیں ۱۲ مترجم

اور ہر ایک کے اعتبار سے علیحدہ اُس کا نام اور قسم ہے۔

نفس کی وہ قوتیں جو حواس میں پائی جاتی ہیں اُن کی بھی اقسام و اصناف ہیں بعض قسم حواس کی ایسی ہے کہ اُس کا شمار مرتبہ نبات میں ہے اور بعض ایسی ہے جو حیوان بہیمی کے درجہ میں داخل ہے اور بعض حواس افق انسان میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان سب حواس میں وہ حاسہ جو افق انسان میں ہے رتبہ میں سب سے اعلیٰ و اشرف ہے یعنی حس سمع و حس بصر۔ تفصیل اس کی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان سب سے پہلے جو نفس کا اثر قبول کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے نبات سے متمیز و ممتاز ہوتا ہے وہ حس لمس ہے جو صدف نام جانور کے اصناف میں پائی جاتی ہے۔

اس سے اعلیٰ مرتبہ حس ذوق و شم کا ہے جو اکثر کیڑوں اور پروانوں وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔ پھر مرتبۂ اخیر میں جب حیوان قوائے سمع و بصر کی صورتیں قبول کر لیتا ہے تو شریف حیوان بن جاتا ہے جس کی کافی تفصیل ہم سابقاً بیان کر آئے ہیں اور امثلہ و تشریحات کے ذریعہ سے اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔

اس بیان سے یہاں یہ ظاہر کرنا سمجھانا مقصود ہے کہ حس سمع و بصر دیگر حواس سے اس لئے شریف ہیں کہ یہ دونوں اوروں کی نسبت زیادہ بسیط ہیں اور ہیولیٰ سے کم مخالطت رکھتی ہیں کیونکہ یہ دونوں حواس صورت امور کو قبول کرتی ہیں بغیر اس کے کہ اُن امور کی طرف مستحیل ہو جائیں بخلاف دیگر حواس کے کہ وہ کسی امر محسوس کا اثر بغیر مخالطت و ممازجت اجسام اور بغیر استحالۂ ہیولانیہ کے قبول نہیں کرتے یعنی خود جسم محسوس سے ملے بغیر حس نہیں کر سکتے۔

اور چونکہ حقائق کی صورتیں جو نفس پر ما فوق سے وارد ہوتی ہیں ہیولیٰ سے کسی قسم کا اختلاط و ملابست نہیں رکھتیں، اس لئے حس سمع و بصر سے تجاوز نہیں کر سکتیں کیونکہ دیگر حواس کی طاقت و استطاعت سے خارج ہے کہ اُن حقایق کو بوجہ اپنی مادیت و ہیولانیت کے

کسی طرح بھی قبول کرسکیں۔

باایں ہمہ یہ حقائق شریفہ ومعانی بسیطہ جب سمع وبصر کی طرف پہنچتے اور منتھی ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ اُن حقائق میں ایک مادّہ کا ایک اثرِ خفیف ضرور آجاتا ہے۔ گویا ہیولی کا سایہ سا پڑجاتا ہے۔ اور لباس ہیولانیت ومادیت سے فی الجملہ ضرور ملبوس ہو جاتے ہیں۔ لیکن وہ حقائق مادیت وکدورت اس سے زیادہ اختیار نہیں کرسکتے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ معانی بسیطہ اپنی بساطت وتجرد سے خارج ہوجائیں اور یہ سراسر محال ہے۔

پس ظاہر وثابت ہوگیا کہ جس قدر شمار میں نفس کی قوتوں کے اصناف ہیں اُسی قدر گنتی میں وحی کے اقسام ہیں۔

البتہ تین قسم کے حیوانات مذکورہ جو افق حیوان بہیمی میں داخل ہیں اور نباتات سے قریب ہیں اُن کی قوتیں مستثنیٰ ہیں یعنی حسّ لمس وذوق وشم وحی کا مورد نہیں ہوسکتے۔ قوی درجہ وحی کا یہ ہے کہ سوائے ان تین قوتوں کے باقی تمام قوتوں کے ذریعے سے نفس اُس کو قبول کرے۔

اس سے زیادہ قوی وبہتر وحی یہ ہے کہ نفس بعض قوتوں کے ذریعے سے ادراک وقبول وحی فرمائے اور بہترین واعلیٰ درجہ وحی کا یہ ہے کہ نفس قوت واحدہ سے اُس کو قبول کرے

این سعادت بزور بازو نیست ۔۔۔ تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

فصل دہم

(نبی ومتنبی میں کیا فرق ہے)

اگرچہ نبی ومتنبی کا فرق عقلائے اہلِ نظر وحکمائے باخبر کے نزدیک صاف ظاہر وروشن ہے لیکن اُن لوگوں پر مخفی ہے جو عوام ہیں یا اپنے کو خاص جانتے ہیں لیکن فی الحقیقت فکر وتمیز میں عوام سے مشابہت رکھتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر

اس فرق کو بھی بیان کر دیں تاکہ مضمون کتاب تمام ہو جائے اور طوالت بھی نہ ہو۔

ہم نہایت مفصل و مدلل طریقہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ ہر نبی و پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام تمام انسانوں سے بوجہ اُس خاص مرتبہ کے افضل و اشرف ممیز و ممتاز ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور جیسا کہ عام و خاص اہل حاجات انسان لذات دنیاوی کی تحصیل کے محتاج ہیں اور ہمہ وقت ان ہی میں محو و منہمک رہتے ہیں، حضرات انبیاء ان خواہشوں اور لذتوں کی مطلق حاجت نہیں رکھتے اور بوجہ انہماک حقائق و معارف جن کی طرف وہ مانوس و مالوف ہو گئے ہیں اُن حضرات کی توجہ ان لذتوں کی جانب سے منعطف و منصرف رہتی ہے۔

یہ حضرات معانی بسیطہ و حقائق شریفہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ ہے کہ اُن حقائق کو عام بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں جیسا کہ ہم سمع و بصر کی کیفیت اور اُس کا امکان کسی فصل میں بہ تفصیل بیان کر چکے ہیں ایسا ادراک و علم احوالِ وحی میں سے ایک حال ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت حقہ جب مافوق سے فائض ہوتی ہے تو اُس کا ابتدائی اثر نبی کی قوت ممیزہ یعنی عقل میں ہوتا ہے اُس کے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل میں ہیں (یعنی وہ قوتیں جو افق حیوان میں ہیں یعنی حس سمع و بصر) دوسرا طریقہ ادراک حقائق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں گویا وراء حجاب یعنی پردے کے پیچھے سے سنتے ہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری عز اسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیاً او من ورائ حجاب۔ یعنی کوئی بشر خدائے تعالیٰ سے سوائے ان دو طریقوں کے کسی طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردہ کے پرے سے۔

طریقۂ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام جب سنتے ہیں تو اُن کے قلب مبارک پر ایک خوف و دہشت طاری ہوتی ہے جس کے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے

بہر حال وحی کی دونوں صورتوں میں جو حقائق و معارف اُن پر منکشف ہوتے ہیں اُن کو اپنے بنی نوع تک پہنچانے اور صراطِ مستقیم کی باحسن اسلوب ہدایت کرنے پر وہ حضرات جناب خداوندی سے مامور ہوتے ہیں۔ تاکہ لوگوں کے اخلاق و آداب کی درستی کریں اور عامۂ ناس کے نفوس کو جہل و ضلال کی کدورت سے نکال کر منور و مزکےٰ فرمائیں۔ گویا انبیاء علیہم السلام امراضِ نفوس کے معالج ہوتے ہیں جیسا کہ اطباء امراض بدن کا علاج کرتے ہیں۔

نبی کا فرض ہے کہ لوگوں کو پاک شریعت پر چلائے جو پانی کے گھاٹ کے مشابہ ہے چونکہ شریعت پانی کے راستے کو کہتے ہیں اس لئے عرب نے مذہب کا نام شریعت رکھ لیا کیونکہ مذہب ہدایت کا راستہ ہوتا ہے۔ چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام تبلیغ احکام خداوندی پر مامور ہوتے ہیں، اسی لئے ان کو اس کام میں بڑی صعوبتیں اور اذیتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں اور ایسی ایسی تکالیف و شدائد سے سابقہ پڑتا ہے کہ موت بھی اُن کے مقابلہ میں ہیچ ہے اور اسی سبب سے وہ بزرگ اس فرض کے ادا کرنے میں موت تک سے نہیں ڈرتے۔ صفاتِ مذکورہ کا انسان یعنی جو یہ خلعتِ نبوت مشرف ہو اُس کو ایک خاص ملکہ اور عجیب قوت قلب کے تسخیر کرنے اور اپنے کلامِ فیض نظام سے تسکین تام بخشنے کی ہوتی ہے اور ایسی تائید ایزدی حاصل ہوتی ہے کہ ہر انسان کو اپنے حکم اور اپنی رائے کی طرف کھینچ لیتا اور مطیع کر لیتا ہے اور وہ اپنے مقصودِ عظیم کو ظاہر کرنے اور عام فہم بنانے کے لئے ضرب الامثال مناسب موقع و مقام لاسکتے اور اُن کے ذریعے سے ہدایت عامہ فرماسکتے ہیں نیز نبی میں اُن حقائق دقیقہ و معانی لطیفہ کو مختلف پیرایوں میں ظاہر کرنے کی ایک قدرت خاص ہوتی ہے۔

باایں ہمہ نبی میں چالیس سے اوپر خصائل مختصہ ہوتی ہیں جو دوسرے انسانوں میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن متنبی نبیؐ کا ضد ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیاوی لذتیں اور خواہشیں حاصل کرنا چاہتا ہے اور حضرات انبیاء اُن کو چھوڑنا چاہتے ہیں۔ پس اگر متنبی مال یا غنیمت نہ

نکاح یا خوش خوراک وخوش پوشاک وغیرہ کا خواہاں ہوتا ہے تو گو اپنے مطلب کو کتنا ہی چھپائے اور عوام پر ظاہر نہ ہونے کی کوشش کرے لیکن بالآخر اُس کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کی نظروں میں حقیر و رسوا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لذائذ وشہوات کے آس پاس چکر لگاتا ہے اور اُن کے حصول کی فکر میں رہتا ہے۔ پس با وجود اخفا کسی نہ کسی طرح طلب دنیا کی جھلک اُس کے حرکات وسکنات میں مخلوق کو نظر آہی جاتی ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابتداے دعوے میں متنبی کی چالاکیوں اور ترکیبوں سے معمولی عقل و دماغ کے لوگ اُس کے فریب میں آجاتے ہیں خصوصاً جب کہ وہ خاموشی ومتانت، زہد و عبادت اختیار کرتا ہے۔ اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اپنے اوپر کم خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر سخاوت کرتا ہے اور کبھی ایسے شعبدہ ونیرنگ دکھاتا ہے کہ کم عقل عوام اُن کو خرق عادت ومعجزات تصور کرتے ہیں اور اُس کو نبی ومویدمن اللہ سمجھنے لگتے ہیں۔ ایسے وقت میں جب اُس سے حقائق اشیا وامور مبدء ومعاد دریافت کرتے ہیں جو انبیا سے دریافت کئے جاتے ہیں اور جن کے معلوم کرنے کا عوام وخواص کو اشتیاق رہتا ہے تو اُس کو سواے اس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ مندرجہ ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ جواب کا اختیار کرتا ہے۔ اول یہ کہ انبیا علیہم السلام پر جو کتب سماوی نازل ہوئی ہیں اُن میں یا اُن کی احادیث میں امور مستفسرہ کی بابت جو کچھ بیان ہوا ہے اُس کا اعادہ کرتا اور اپنے معتقدین کو قریب قریب اُن ہی الفاظ سے جواب دیدیتا ہے۔ لیکن وہ (متنبی) اُن احادیث پیغمبر وآیات کتب سماویہ کی شرح وتفسیر نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ اُن میں مطالب واقع متشابہ اور موافق حقیقت تشخیص ہوتی ہیں مگر اُن آیات واحادیث کے الفاظ مختلطہ اور اشارات محتمل ہوتے ہیں جن کا سمجھنا ہر آدمی کا کام نہیں دوسرے یہ کہ متنبی ہنگام استفسا اپنی طرف سے بہ تکلف کلام بناتا اور جواب دیتا ہے۔

اور چونکہ وہ یقیناً معانی لطیفہ ومسائل غامضہ سے (جن کا اُس سے سوال کیا گیا ہے)

ناواقف ہے اور بغیر تائید ربانی جواب دیتا ہے اس لئے اس کا کلام مضطرب ہوتا ہے اور ایک کلام دوسرے سے متناقض ہوتا ہے اور اس کے جوابات میں اختلافِ کثیر پایا جاتا ہے اور اسی تناقض واختلاف سے اصحابِ نظر وارباب فکر اس کا برحق ومن جانب اللہ نہونا معلوم کرلیتے ہیں۔

مسائل ثلثہ اثبات صانع واحوال نفس ونبوت کے متعلق جو کچھ ہم کو بیان کرنا تھا کافی طور پر بیان کرچکے۔ اس سے زیادہ تفصیل وتشریح اس کتاب کی شرط اختصار کے خلاف تھی اس لئے اسی قدر بیان پر اکتفا کیا گیا۔

جن مقامات کی تفصیل وتشریح کی ضرورت ہے اُس کو ہم اپنی کتاب الفوز الاکبر میں بیان کرینگے جس کو عنقریب لکھنے والے ہیں۔ انشاءاللہ تعالیٰ وہوالموفق المعین۔

تمّت بالخیر

(ماہ جون سنہ ۱۹۲۳ء)